72

ETIENNE GILSON

LAS METAMORFOSIS DE LA CIUDAD DE DIOS

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid - México

Título original:
Les métamorphoses de la cité de Dieu

Depósito legal: M. 6.985 - 1965. Núm. de registro: 3.301 - 65

IMPRENTA FARESO - PEDRO TEJEIRA, 3 - MADRID

"Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus."

(SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 24.)

PREFACIO

Este libro contiene lo esencial del curso inaugural de la Cátedra Cardenal Mercier, en la Universidad de Lovaina, en mayo de 1952. Invitados a publicar este texto, hemos consentido con placer. Se encontrarán aquí las lecciones tal y como fueron dictadas; ninguna de ellas ofrece interés fuera de la serie que forman. Las notas, más o menos numerosas, según los capítulos, o las referencias que hemos añadido con vistas a su publicación, no serán suficientes para transformar este curso en una obra de erudición. La historia no es aquí más que una materia de reflexión filosófica e, incidentalmente, una ocasión para un laico de plantear cuestiones a los teólogos. No conocemos ningún tratado teológico explícito de la noción de Cristiandad. Nos gustaría saber si esta noción debe considerarse estrictamente

idéntica a la de Iglesia, o si se distingue y cómo. Las observaciones esparcidas a lo largo de este libro, y especialmente las del fin, no suponen intención alguna de dogmatizar sobre un problema que rebasa la competencia del historiador y del filósofo. Su único objeto es reunir algunos principios y precisar el sentido de la cuestión.

La discontinuidad en la concepción de la historia, de la que partimos para plantear este problema, marca las distintas etapas de una evolución que no consideramos, en manera alguna, un progreso. Ya se verá con claridad, esperamos, pero es posible que se produzcan algunas confusiones, incluso sobre la materia de nuestras reflexiones. No se trata aquí directamente de la noción de Iglesia, ni siquiera de las relaciones temporales y espirituales de la misma, sino únicamente de la noción extremadamente confusa, aún hoy, del pueblo que forman los cristianos dispersos a través de las naciones de la tierra y cuyas relaciones temporales están o deberían estar afectadas por su común pertenencia a la Iglesia. Esto explica la ausencia de nombres ilustres como los de San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, a lo largo de las lecciones que van a seguir. Indispensables para una teología de la Iglesia, se les consulta en vano sobre el problema que nos ocupa. Y, justamente por eso, la cuestión debe plantearse. La Respublica fidelium, *de la que ha hablado tan bien* Roger Bacon, *¿nace de una ilusión de perspectiva a la que los laicos estarían particularmente expuestos*

porque, al estar comprometidos en lo temporal, exageran su importancia? o, por el contrario, ¿hemos llegado al momento en que la realidad de la Cristiandad debe ser reconocida, descrita, definida e integrada en su lugar dentro de la noción de Iglesia? Si los teólogos, para los que se concibe fácilmente que el problema es menos urgente que para los laicos, estiman que no está desprovisto de sentido, únicamente de ellos podemos esperar la solución.

Una de las razones que nos inducen a creer en la realidad del problema es la propia historia, cuyas principales etapas resumen, demasiado someramente, estas lecciones. Aun si los teólogos concluyesen que no existe una verdadera Cristiandad, podríamos asegurarles que existen muchas falsas. La historia y nuestro propio tiempo están llenos de parodias de la Ciudad de Dios. Y es que, como era de temer por parte de los miembros de la ciudad terrestre, se la ha querido temporalizar. La preparación por la Iglesia, a largo plazo, de una organización temporal del pueblo cristiano y de su integración temporal a la Ciudad de Dios, contribuiría mucho a evitar o limitar la renovación de esas experiencias tan costosas, cuyos gastos pagan los dos órdenes en cuestión. Se verá por nuestras conclusiones que ningún refuerzo de erudición alteraría su naturaleza. Nos encontramos en la problemática y está en cuestión hasta la realidad del problema. Expresamos nuestro agradecimiento a la Universidad de Lovaina por habernos ofrecido la ocasión de publicar estas reflexiones que, sin su graciosa hospitalidad, probablemente jamás se

hubiesen hecho públicas. Esperamos no haber cometido ningún error grave; si se encontrase alguno en este libro debe considerarse absolutamente nuestro. Se puede asegurar que no tenemos intención alguna de defenderlo. Sólo la verdad es interesante.

Lovaina, 1 de mayo de 1952.

I. LOS ORIGENES DEL PROBLEMA

Cualquiera que sea el juicio que la historia futura deba emitir sobre nuestro tiempo, al menos nosotros que lo vivimos no podríamos dudar del profundo sentido de sus esfuerzos, de sus miserias y de tantas convulsiones de las que somos causas o víctimas. Los dolores del mundo contemporáneo son los de un alumbramiento y, lo que nace con tanta dificultad es una sociedad humana universal, que sería para los Estados de hoy lo que ellos mismos han llegado a ser para los pueblos antaño divididos, de los que se componen; como esos mismos pueblos parecen haberlo estado, con más anterioridad todavía, de esas familias, clanes y tribus, cuya unidad han conseguido asegurar. ¿Cómo ha nacido ese ideal? Y ¿se puede realizar fuera del clima espiritual bajo el que ha nacido? Este es el problema que será el objeto de estas lecciones.

Lo que caracteriza los sucesos de los que somos testigos, lo que los distingue de todos los que los han precedido desde los orígenes de la historia, es su carácter mundial, como suele decirse, o más exactamente, planetario. Ya no hay historia local. Ya no existe la historia exclusivamente nacional, cuyos sucesos interesarían a un pueblo en particular y solamente a él, en el sentido de que sólo él sería la causa y sólo él sufriría los efectos. La unidad del planeta está ya hecha. Por razones económicas, industriales y, hablando en general, técnicas, de las que se puede decir que todas están ligadas a las aplicaciones prácticas de las ciencias de la naturaleza, tal solidaridad se ha establecido de hecho entre los pueblos de la tierra, que sus vicisitudes se integran en una historia universal de la que ellas son momentos particulares. Piensen lo que piensen ellos mismos, de hecho esos pueblos forman parte de una humanidad más natural que social y de la cual ellos deben tomar conciencia desde ahora, a fin de quererla en vez de soportarla y de pensarla con vistas a organizarla.

Aquí la historia puede representar su papel. Seguramente, por su propia naturaleza sólo se limita a contar el pasado. Por tanto, ella no sabría resolver ningún problema y, menos aún, aquel cuya solución deben dar los pueblos de hoy; pero ningún problema es absolutamente nuevo, y ya no hay ninguno para el que una reflexión sobre el pasado no pueda ayudar a precisar los principios. Este es el único servicio que le pediremos al buscar las primeras huellas de esta sociedad universal de los hombres, cuya exis-

tencia futura es una certidumbre. Posiblemente esta encuesta resumida nos ofrecerá la ocasión de conclusiones generales, pero éstas deben ser el resultado de aquéllas; ellas no podrían, en ningún sentido ni grado, precederlas.

El cristianismo ha nacido bajo el Imperio romano, que no era sino un vasto ensanchamiento de la ciudad de Roma, o, si la fórmula parece imprudente, que tenía de Roma sus leyes, su orden y todo lo que tenía de unidad. Pero, ante todo, ¿qué era Roma?

Se han propuesto muchas explicaciones diversas sobre su origen, y puesto que los mismos especialistas no han encontrado todavía una solución del problema aceptable para todos, sería imprudente elegir entre ellos y más imprudente todavía construir sobre cualquiera de sus hipótesis [1]. Sin embargo, nadie duda que, como Atenas, Roma haya sido una de esas ciudades antiguas en las cuales cada una era bien un Estado, bien el centro de un Estado. Se puede admitir que esas ciudades al principio han estado pobladas de hombres unidos por la comunidad de sangre [2]. En la época de Pericles, en el año 451 antes de J. C., fue decretado todavía que los hijos de pa-

[1] A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome* (París 1917).

[2] WILAMOWITZ-MOELLENDORF. *Staat und Gesellschaft der Griechen*, en "Die Kultur der Gegenwart", tomo II, vol. IV, 42-51, 97, 100. Cf. ERN. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors* (Methuen, Londres 1917). Refundición completa de la obra publicada por el mismo autor en 1906 bajo el título *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Vean (Prefacio, pág. VIII) esta interesante observación: "Las *Leyes* son el más moderno, o medieval, de todos los escritos de Platón."

dres y madres atenienses legítimamente casados podrían ser los únicos ciudadanos de Atenas. La división de las ciudades griegas en hermandades y en dinastías que se encuentran en la *familia* y en la *gens* romanas, confirman sólidamente esta hipótesis.

Sin embargo, ella no excluye en forma alguna las profundas perspectivas desarrolladas hace tiempo por Fustel de Coulanges en su libro, que nació clásico, sobre *La cité antique*, ya que la familia misma era presentada como ligada a las creencias religiosas y a los ritos sagrados, de los que era inseparable. Exactamente opuesto al materialismo histórico, Fustel de Coulanges profesaba lo que se podría llamar, sin demasiada inexactitud, "espiritualismo histórico". Según él, si hoy el hombre no se gobierna como hace veinticinco siglos es que no piensa como entonces [3]. De ahí esta tesis fundamental: que "la historia no estudia solamente los hechos materiales y las instituciones; su verdadero objeto de estudio es el alma humana; ella debe aspirar a conocer lo que esta alma ha creído, pensado y sentido en las diferentes edades de la vida del género humano" [4].

Desde ese punto de vista, lo que domina lo más alto de la familia y la ciudad es la religión. Fundada sobre el culto religioso del hogar, es decir, del fuego doméstico real y no de una simple metáfora,

[3] FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (28 ed., Hachette, París 1924) 2-3. Atormentado por el mal que ha causado a Francia la imitación de las democracias antiguas durante la revolución de 1789, Fustel quiere probar, ante todo, que son inimitables.

[4] *Ibídem*. Libro II, cap. 9, 103-104.

cada familia constituye primero una sociedad cerrada, cuyo propio culto la separa de las demás: "La religión no decía al hombre, mostrándole a otro hombre: He aquí a tu hermano. Sino que le decía: He aquí un extranjero; él no puede participar en los actos religiosos de tu hogar, él no puede acercarse a la tumba de tu familia; él tiene otros dioses diferentes de los tuyos y no puede unirse a ti en una plegaria común; tus dioses rechazan su adoración y le miran como a un enemigo; él es tu enemigo también" [5]. Ha habido que superar primero la separación de las familias para constituir grupos sociales más extensos.

Supongamos que las familias se hayan agrupado en *gentes* o dinastías, las *gentes* en tribus y éstas en ciudades, ahí también encontraremos un culto, el de otro grupo de divinidades, tales como Zeus o Heracleś, cuyo origen es incierto, pero del que se sabe

[5] *Ibídem*. Libro II, cap. 9, 104. Por eso, sin duda, el amor representa un papel secundario en la familia antigua. "Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física; esto es, la religión del hogar y de los antepasados" (Libro II, cap. 2, 40). Para asegurar el culto de los muertos era necesario el matrimonio, ya que se necesitaban los hijos para perpetuarlo; de ahí la fórmula sacramental pronunciada en el acto del matrimonio: *ducere uxorem liberorum quaerendorum causa* (Libro II, cap. 3, 52). "Todo era divino en la familia" (pág. 109). "El hombre amaba entonces su casa como ama hoy su iglesia" *(ibídem)*. El esclavo mismo estaba integrado a la familia por una ceremonia religiosa, análoga a la del matrimonio, y participaba en el culto del hogar (Libro II, cap. 10, 127); era amortajado en el lugar de la sepultura de la familia, cuyos Lares habían sido sus dioses.

que ha sido superpuesto al culto de los dioses domésticos sin eliminarlos jamás. Unicamente el reconocimiento de los dioses comunes de varias familias ha permitido el nacimiento de la ciudad: "La sociedad sólo se ha desarrollado en tanto que se extendía la religión. No se podría decir si ha sido el progreso religioso el que ha arrastrado el social; lo que es cierto es que los dos se han producido al unísono y con una notable armonía" [6].

Por eso, incluso cuando la ciudad antigua se convierte en imperio, ella no podría cambiar de carácter. Tal imperio se puede concebir en dos formas diferentes: como filosófico o como político. Filosóficamente hablando, la idea de que el universo es uno y de que constituye en cierto sentido una ciudad única, no es nueva. Cuando nosotros hablamos hoy de "un mundo único", estamos atrasados en relación con la historia de la filosofía, ya que por eso entendemos que la tierra es una, mientras que los estoicos pensaban ya que el universo era uno. Además, ¿cómo podría ser si no fuera uno? La aceptación del orden cósmico y, con él, todo lo que no depende de nosotros se convierte desde ese momento en la primera regla de la sabiduría. Por medio de esta adaptación, el sabio se quiere solidario de un orden infinitamente más vasto que la sociedad política particular, en cuyo seno ha nacido: "¡Oh mundo!—grita Marco Aurelio [7]—, todo lo que te conviene me conviene. Nada hay para mí de prematuro o tardío en lo que

[6] *Ibídem*, Libro III, cap. 3, 147-148.
[7] MARCO AURELIO, *Pensamientos*, IV, 23.

es oportuno para ti. ¡Oh Naturaleza!, todo lo que traen tus estaciones es fruto para mí. Tú lo produces todo, lo contienes todo, lo vuelves a tomar todo." Otros dicen: "¡Querida ciudad de Cecrops!" Pero tú no dirás: "¡Oh querida ciudad de Zeus!" En este sentido sería verdad decir [8] que ser ciudadano del universo "es ser ciudadano de la más elevada de las ciudades, en la que las otras ciudades son como las casas".

No obstante, ¿se trata aquí verdaderamente de una ciudad? Cuando Marco Aurelio nos dice: "Como Antonino, tengo a Roma por patria; como hombre, al mundo", escribe una noble frase, pero ¿toma el nombre de patria dos veces en el mismo sentido? Se puede dudar. Roma es una sociedad de hombres; el mundo es un orden de cosas. El sabio estoico es un cosmopolita; pero, por una parte, el universo es un todo mucho más vasto que lo sería una sociedad extendida incluso hasta los confines de la tierra, y, por otra, no se podría ser verdaderamente ciudadano de aquél porque el "cosmos" no es una sociedad [9]. Insertarse en un orden físico universal del que se aceptan las leyes y del que se es solidario, posiblemente es hacer acto de sabiduría, pero no de ciudadanía. Los estoicos no parecen por tanto haber concebido el ideal de una sociedad universal coextensiva

[8] *Ibídem*, III, 11. Cf. *Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clausimus, sed in totius orbis commercium emisimus, patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare*, SÉNECA, *De tranquilitate animi*, cap. III, 9. *Consolatio ad Helviam*, IX, 1; IX, 7.
[9] MARCO AURELIO, *Pensamientos*, IV, 44.

a nuestro planeta y capaz de unir la totalidad de los humanos.

Pero no es imposible que su cosmopolitismo haya influido indirectamente en el nacimiento de tal idea [10], ya que ellos conciben el universo como unificado y ligado por una fuerza de "armonía" o de "simpatía" *(homonoia)*, que podría inspirar el deseo de unir a todos los hombres por el lazo de una sola y única ley. Si se cree el testimonio de Eratóstenes [11], Alejandro el Grande se habría dejado persuadir para dividir a los hombres en buenos y malos, contrariamente a la opinión de aquellos que los dividían en griegos y bárbaros, aconsejándole tratar a los unos como amigos y a los otros como enemigos. Con más insistencia todavía precisa Plutarco [12] que Alejandro

[10] Cf. W. W. TARN, *Alexander an the Unity of Mankind*, en "Proceedings of the British Academy", vol. XIX, 16-17; 28.

[11] ESTRABÓN, *Geografía*, Libro I, cap. 4, n. 9; ed. MULLER y DUBNER, t. I, 55.

[12] PLUTARCO, *De Alexandri Magni fortuna sive virtute*, I, 5-6, en *Plutacchi... scripta moralia* t. I (Didot, París 1839) 303-304. Varios historiadores se apoyan en este testimonio, y uno o dos más parecidos, para atribuir a Alejandro "una gran revolución intelectual", preludio necesario para el futuro sistema imperial del Occidente. Además de W. W. TARN, citado ya, ver ERNEST BARKER, *Church, State and Study* (Methuen, Londres 1930) 3. Sin pretender sondear el corazón de Alejandro, por lo alejados que nos encontramos de su tiempo, se debe al menos poder decir que su amistad era demasiado avasalladora y que el ideal que se le atribuye, si se cree a Plutarco, estaba, sin duda, menos claro en su espíritu que en el de sus historiadores. Aun suponiendo, cosa que no es segura, que Alejandro haya inventado la noción política de imperio y que la haya coloreado de una ideología humanitaria, cosa menos

emprendió la inmensa tarea no solamente de conquistador, sino de civilizador del globo, introduciendo en todas partes, junto con la religión y la filosofía griegas, el orden común que imponía el respeto de sus propias leyes. El ideal era, por tanto, conquistar para civilizar; civilizar para unir. Sería imprudente, sin duda, atribuir a este testimonio un valor histórico sólido; pero, incluso admitiendo que Plutarco haya prestado aquí su propio estoicismo a un guerrero cuyas empresas se explicarían también por su ambición, subsiste el hecho de que la conquista progresiva de los Estados griegos y de los pueblos de Oriente, por la absorción en la unidad de un solo Imperio, ha podido parecer el bosquejo de una sociedad universal. Esta prodigiosa ampliación de la ciudad griega por la fuerza de las armas, implicaría necesariamente una conquista religiosa correspondiente o, al menos, un esfuerzo para realizarla. Al asegurar su dominio político, Alejandro no descuidaba la introducción de los dioses helénicos en los países conquistados, y no es de sorprender que incluso haya querido completar su obra exigiendo a los macedonios y a los griegos que reconociesen su propia divinidad. El filósofo Calístenes, sobrino de Aristóteles, se opuso absolutamente a ello y fue con-

segura todavía, de ninguna manera se podría asimilar a la enseñanza de San Pablo, cosa que hace E. BARKER, *o. c.*, 4. Solamente un equívoco completo permite identificar dos casos esencialmente diferentes. Además, todas estas interpretaciones generales son discutibles, incluida la nuestra, contra la cual se encontrará el antídoto en R. W. y A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, I (Londres 1903) 8 ss.

denado a muerte por el propio Alejandro en el año 327 antes de J. C.

Una evolución análoga se produjo en la historia de Roma, donde el estoicismo latino de un Séneca se acomodaba perfectamente a una patria única, el mundo. Ciudad única a todos los hombres y a todos los dioses, abrazando la totalidad de lo real, que liga por la necesidad de sus leyes, el universo es verdaderamente la patria del sabio estoico, si es que éste tiene una [13]. Pero aun aquí, el campo que se abre al ejercicio de la virtud es más un "cosmos" que una verdadera sociedad, e incluso admitiendo que el Imperio romano sucesor de Alejandro, cuya efigie adornaba el sello de Augusto, haya podido favorecer la ilusión de Séneca, hay que precisar todavía que el reconocimiento de la unidad del mundo es inconmensurable con la unidad política nacida de la conquista. La ley romana que impone Augusto no es de la misma naturaleza que el orden cósmico al que se somete el estoico. En fin, aun suponiendo que la dialéctica estoica permita reducir el uno al otro, falta que el consentimiento de los pueblos de la tierra al dominio de un Estado y, finalmente, al de un hombre, no constituye aún la unión cordialmente deseada y voluntariamente mantenida, que supone toda sociedad digna de este nombre. En éste, como en el caso de su predecesor, Macedonio, la divinidad del emperador sólo expresa una necesidad ligada a la naturaleza misma de la ciudad antigua [14], y sería engañarse hacer de Augusto el *leader* de una revolución política de significación mundial, o de Alejandro el apóstol de la fraternidad y la unidad del género humano. El verdugo de Calístenes no tiene derecho a ese honor y es una simple justificación de la fuerza lo que Augusto pedía al carácter sagrado de la ley.

El mismo sentido de estas reservas exige precisiones. No es contestable que estos sucesos y todas estas doctrinas sean otros tantos síntomas de un deseo más o menos confuso de unir a todos los hombres en una sociedad universal. En efecto, el imperio de Alejandro y Augusto ha roto efectivamente las barreras nacionales y favorecido probablemente el florecimiento de sentimientos comunitarios más abiertos que los que acompañan de ordinario a los nacionalismos locales ya sean políticos o incluso religiosos. No es imposible que Alejandro, o sobre todo Augusto, hayan coloreado sus imperialismos de justificaciones ideológicas más o menos vagas.

[13] SÉNECA, *Ad Marciam*, 18, 1. *De tranquilitate vitae*, 4, 4. Cf. E. BARKER, *o. c.*, 6-11. Aquí no se trata ni de negar ni de minimizar los textos estoicos, en los que invitan a todos los hombres a considerarse miembros de una misma y única sociedad (cf. E. BARKER, *o. c.*, 8), sino de precisar que la unidad de esta sociedad depende de la del cosmos, de la que ésta no es más que un aspecto. Lo exacto es que el estoicismo ha producido efectos de desnacionalización, análogos a los que nosotros veremos en ciertos cristianos; pero hay una gran diferencia entre aceptarse como "ciudadano del mundo" y sentirse ciudadano de una sociedad humana universal que, incluso no fundándose en la renuncia del mundo, profesa no tener nada de común con él.

[14] G. BOISSIER, *La religion romaine* I (Hachette, París 1874) 173-177. Cf. los hechos anotados por BARKER, *o. c.*, 4-6 (indicaciones bibliográficas, pág. 5, n. 2) y pág. 11-20.

Por sospechosos que parezcan de haber caído en la historia novelada, los antiguos que lo afirman pueden no haber inventado todo, y sus sucesores modernos tienen derecho a seguirlos si les place. El estoicismo es un síntoma más significativo todavía: primero porque fue una revolución en el orden del espíritu y no en el de la política y también porque hizo mucho para liberar al ciudadano del cuadro limitado de la ciudad antigua, integrándole directamente al universo. Por tanto, después de haberlo dicho todo, el problema sigue intacto. En efecto, para nosotros se trata de saber dónde y cuándo aparece la "idea" de una sociedad humana universal. Ahora bien, incluso suponiendo que un conquistador llegase a dominar la tierra, la idea de tal imperio no sería todavía la de una sociedad. Lo que querría tal monarca sería la unidad de todos en una sumisión común, no la unión en el acuerdo de todas las voluntades. En cuanto al estoico, si concibe al universo como una sociedad, no piensa en una sociedad de hombres más vasta que la ciudad y que, sin confundirse con el cosmos ni incluso igualarle en extensión, agruparía en el interior del mismo a todos los hombres de la tierra. Ni en estas empresas ni en esta especulación se vislumbra la idea de un cuerpo social universal que sería para las ciudades particulares lo que la ciudad es para las familias y, por medio de ellas, para los individuos; en fin, una sociedad humana digna de este nombre. Sin negar en absoluto que se deba ver en estos acontecimientos y en estas ideas los signos anunciadores de la idea

nueva, sin negar incluso que hayan favorecido a su florecimiento y su difusión, se debe precisar que no son ella. Bajo la forma precisa que se les ha atribuido aquí, no ha nacido de una especulación sobre el cosmos, ni de un imperio, aunque fuese el de Alejandro. La Historia le atribuye la noble ambición de unir a todos los hombres en una misma copa de amor. Este género de copas es bien conocido. Son los emperadores los que las ofrecen y, ante todo, están llenas de sangre.

No obstante, es en el Imperio romano y bajo el reinado de Augusto cuando aparece el pacífico fundador de una verdadera "sociedad" universal, pero los orígenes de este acontecimiento decisivo para la historia del mundo se confunden con los del pueblo judío.

Desde los tiempos de Abraham, este pueblo era algo más que una simple raza, ya que era posible agruparse a él por un simple rito, la circuncisión [15]; pero también desde entonces fue bendita toda la posteridad de Abraham en la persona de su antepasado y elegida por Yavé como su propio pueblo, en quien serían benditas todas las naciones de la tierra [16]. La

[15] Las citas de la Escritura se toman de A. CRAMPON, *La Sainte Bible* (París, Desclée y Cie., éd., revisado por los Padres de la Compañía de Jesús, con la colaboración de profesores de San Sulpicio, s. d.). En efecto, la circuncisión fue impuesta por Abraham a "todos los hombres de su casa; no solamente aquellos que habían nacido en su casa, sino aquellos que habían sido adquiridos de los extranjeros por dinero, fueron circuncidados con él" (Gen 17, 27. Cf. 17, 12-14).

[16] Gen 17, 3-6; 18, 18; 22, 15-18. Para la promesa hecha de nuevo a Isaac, ver Gen 26, 4-5.

misteriosa promesa reiterada más tarde a Isaac no debía ser repetida jamás, pero el pueblo de Israel no podía prever todavía cómo se cumpliría un día. En efecto, su historia, tal como nos la cuentan sus sacerdotes, está dominada por un pacto entre Dios y él, cuyos términos Yavé mismo había definido. Las condiciones de este pacto eran simples: "Si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis un pueblo elegido entre todos los pueblos, ya que toda la tierra es mía; pero seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa." Y en términos más simples todavía: "Yo os tomaré por mi pueblo, yo seré vuestro Dios" [17]. No se puede dudar sobre el verdadero sentido de dicho pacto. A cambio del culto exclusivo que le rendirá el pueblo de Israel, Yavé le aseguraba su exclusiva protección contra todos los demás pueblos de la tierra: "Hoy Yavé, tu Dios, te manda que pongas por obra estos preceptos y mandatos; que los guardes y practiques con todo tu corazón y toda tu alma. Hoy has hecho que Yavé te diga que El será tu Dios; y has prometido seguir sus caminos, guardar sus leyes, sus mandamientos, sus preceptos y obedecer su voz. Yavé te ha dicho hoy que serás para El un pueblo singular, como ya te lo había dicho antes, guardando todos sus mandamientos, y dándote el Altísimo sobre todas las naciones que El ha hecho la superioridad en gloria, en fama y en esplendor, para que vengas

[17] Ex 6, 7; 19, 5-6.

a ser un pueblo santo para Yavé, tu Dios, como El te lo ha dicho" [18].

No se puede imaginar fórmula más perfecta de un nacionalismo religioso más total. Creador del universo, Yavé lo es también de los pueblos y, como aquél, éstos también le pertenecen. Por tanto, ¿por qué no podría elegir libremente uno de ellos para hacer de él su pueblo propio? ¿Por qué no podría separarlo para hacer una alianza con él, contra los demás? [19] Fue lo que en efecto sucedió, pero cualquiera que haya sido la forma en que el pueblo judío haya entendido ese tratado, solamente Yavé conocía el sentido profundo de sus términos y seguía dueño de interpretarlos [20]. Si verdadera-

[18] Dt 26, 16-19. Cf. Lev 26 completo.

[19] Lev 20, 26. Dt 10, 14-15; 28, 2, 7, 13. Esta alianza entre Yavé y su pueblo, contra todos los demás, no excluye los deberes de justicia y de humanidad hacia los extranjeros, con los que Israel tiene relaciones pacíficas (Lev 19, 30-34; Dt 29, 19). Por el contrario, es bien difícil encontrar en el antiguo Israel, anterior a los Profetas, una clara alusión a la posibilidad de una sociedad religiosa fuera del cuadro de la nación. Algunos dudan incluso de que la promesa hecha por Yavé a Abraham (Gen 12, 3) deba ser interpretada en este sentido (ver sobre este punto, A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité* (Estrasburgo 1924) 16, n. 2. Sin embargo, a nosotros, que conocemos las consecuencias de la Historia, nos parece difícil comprenderla de otra forma.

[20] Esta alianza supone que en esta época el pueblo judío no estaba todavía completamente apartado del politeísmo. Si caía continuamente en el culto de los ídolos, es que consideraba a los dioses de las otras naciones como *sus* propios dioses, así como Yavé era su propio Dios: "Eso que Camos, tu dios, te ha dado en posesión, ¿no lo posees tú? ¿Y no vamos a poseer nosotros lo que Yavé, nuestro Dios, nos ha dado en posesión?" (Idc 11, 24). Cf. A. LODS, *Israël des*

mente sólo existe un Dios único, Creador y soberano de todos los pueblos, ¿por qué no haría alianza sino con uno solo de entre ellos? Es lo que finalmente se llegaron a preguntar los profetas de Israel, no todos, ni con una conciencia igualmente clara de las implicaciones últimas del problema, pero a veces en términos tales que evocan irresistiblemente la visión de una tierra en la que todos los pueblos se uniesen al fin en la adoración del mismo Dios. No obstante, incluso en los textos bien conocidos en los que, por boca de Isaías, Yavé llama a sí a todos los pueblos, su mensaje sigue todavía ligado a la gloria de Israel [21]. Establecido como luz de las naciones para que la salvación llegue hasta las extremidades de la tierra [22], se rebela a veces, como hizo

origines au milieu du VIIIe siècle (Renaissance du livre, París 1932) 526-529, que marca bien las tendencias monoteístas, ya muy fuertes en el antiguo Israel. Añadamos que la noción misma de Yavé, concebido como "el que es", de cualquier manera que haya sido comprendida al principio, debe conducir a Israel necesariamente a un monoteísmo estricto. (Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* I (J. Vrin, París 1932) 53.

[21] "El judaísmo evolucionará entre dos fuegos, sin poder superar jamás la contradicción entre el nacionalismo original y las aspiraciones éticas que trabajan el alma de Israel." A. CAUSSE, *o. c.*, 26. Estas aspiraciones se dirían más exactamente "religiosas", ya que los Profetas se encuentran en un plano muy diferente del de los moralistas, pero, en lo esencial, la fórmula sigue siendo verdadera. Cf. Is 45, 20-25.

[22] Díjome: "Poco es para mí ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel. Yo te hago luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra" (Is 49, 6).

el profeta Jonás contra la misión que Dios [23] le había encargado, y los mismos que la aceptan siguen imaginándose un planeta en el que la Jerusalén terrestre sería el centro. El nacionalismo judío jamás se ha superado lo bastante a sí mismo para que el universalismo religioso, del que su monoteísmo era el germen, triunfase completamente de su imperialismo religioso. La paz a la que Israel aspira y que sus profetas esperan de la unificación religiosa de la tierra, ha sido siempre la de la ciudad de Jerusalén: la "visión de paz".

La predicación de Jesucristo fue la liberación a Israel por Israel y, a poco que hubiera consentido en ello, primero para Israel, de la contradicción en la que él mismo se encontraba enzarzado. Al aportar a todos los hombres la buena nueva de la salvación, el Evangelio les revelaba ante todo, que ellos

[23] La profecía de Jonás va dirigida contra el nacionalismo de ciertos judíos. Habiendo recibido de Yavé la orden de ir a Nínive para predicar allí la penitencia, Jonás huyó a Tarsis por miedo de que, si convertía a los habitantes de Nínive, Yavé los perdonase y ésta fuese salvada; lo que de hecho pasó. Vuelto a Nínive por Yavé, Jonás cumplió su misión y salvó a Nínive, pero sintió tal desilusión que pidió la muerte a Yavé. Todo el fin del libro es tan bello como instructivo; pone vigorosamente de relieve la idea de un Dios creador de todas las cosas, lleno de solicitud para con los hombres; en una palabra, que Yavé no es solamente el Dios de los judíos (Jon 4, 10-11). Esta lección, que un buen número de judíos debió encontrar desagradable, atestigua el profundo sentimiento que tuvieron algunos de ellos del carácter necesariamente universal del culto de Yavé. La historia de un Profeta judío obligado por Dios a salvar a Nínive y no a Jerusalén define maravillosamente el problema que el judaísmo tenía por resolver y que ha sido resuelto por el Cristianismo.

eran todos hijos del mismo Padre Celestial, como hermanos del Hijo de Dios, hecho hombre para salvarlos. Por esto mismo la fe en la palabra y en la persona de Cristo se convierte desde ese momento en el lazo de una sociedad religiosa a la que ni la raza ni el lugar podrían poner límites. Puramente espiritual en su esencia, la familia de los hijos de Dios puede exigir todavía de sus miembros el signo sensible de un rito, pero muy distante de la circuncisión. En efecto, ya no se trata de agregar un extranjero a una raza, ni incluso simplemente a un pueblo, sino de introducir un nuevo miembro en una sociedad espiritual purificándole del pecado. "El que creyere y fuere bautizado se salvará" [24]. A partir de este momento la evangelización del mundo entero se convierte en una tarea necesaria, ya que desde entonces la propagación de la salvación forma unidad con la fe que salva. "Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolos a observar todo cuanto yo os he mandado: Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" [25].

Sin embargo, se sabe que después de la muerte de Cristo, incluso en el seno de la Iglesia naciente, se hicieron sentir algunas dudas [26], y que durante algún tiempo se distinguieron dos Iglesias, la de la Sinagoga y la de los gentiles, pero al final el mensaje de San Pablo se hizo oír de todos, ya que su misión propia era precisamente llevar a la obediencia de la fe, en nombre de Cristo, a todos los gentiles, tanto a los de Roma como a los de Jerusalén, y, por los de Roma, a los de todo el mundo.

[24] Mc 16, 16.
[25] Mt 28, 19-20. Cf. Mc 16, 15.
[26] Gal 2, 1-9.

Esta vez se trata de una sociedad, puesto que la Iglesia instituida por Cristo [27] unía a todos los hombres entre ellos, no al universo que los rodea, y era una sociedad abierta a todos, ya que el Evangelio "es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego, porque en él se revela la justicia de Dios pasando de una fe a otra fe, según está escrito: El justo vive de la fe" [28]. Todo indica aquí que la sociedad de que se trata escapa desde su nacimiento a los límites del tiempo y del espacio, ya que ella sólo se reclama del espíritu. La verdadera circuncisión es la del corazón [29]. Seguramente el pueblo judío conserva todavía un privilegio, ya que la palabra de Dios le fue confiada primeramente a él, pero desde ese momento las condiciones de salvación son las mismas para todos los hombres y, adentrándose con increíble atrevimiento hasta el centro mismo del misterio, el Apóstol asegura que no por la ley judía, sino por la justicia de la fe, fue prometida hace tiempo la herencia del mundo a Abraham y su posteridad [30].

Si alguna vez la palabra revelación fue oportuna, es aquí. Por una extraña metamorfosis, la perspecti-

[27] Mt 16, 18.
[28] Rom 1, 16-17.
[29] Rom 2, 25-29.
[30] Rom 4, 13-17. Cf. Rom 9, 6-13.

va judaica se ha transformado repentinamente en perspectiva cristiana, en el preciso momento en que el mensaje de Cristo descubre al fin, según la enseñanza del Apóstol, la plenitud de su propio sentido. El se apropia inmediatamente tanto del pasado como del porvenir. Todo lo que la posteridad de Abraham había creído como verdadero según la carne, desde este momento aparece verdadero según el espíritu, y por eso desde ahora será verdadero decir que "no hay distinción entre judíos y gentiles, porque el mismo Cristo es el Señor de todos" [31]. El misterio que San Pablo tiene exclusiva misión de anunciar no es otro que éste y es el mismo misterio de Cristo, "que son los gentiles coherederos con los judíos y miembros todos de un mismo cuerpo, y copartícipes de las promesas por Cristo Jesús mediante el Evangelio" [32]. Por la llamada de esta vocación universal todas las barreras se allanan y todas las distinciones quedan abolidas, en el sentido al menos de que subsistiendo en ellas mismas y en su orden dejen de prohibir la unión universal de los humanos en un solo cuerpo en el que la misma fe es el alma. Desde ese momento, todos los que viven de la fe son verdaderos y auténticos hijos de Abraham "Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.

[31] Rom 10, 12. Cf. Gal 3, 1-18.
[32] Eph 3, 6-7.

Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" [33].

No se podrían suprimir más magníficamente los obstáculos, pero hay que hacer notar aquí que se trata menos de abolirlos que de trascenderlos. La inmensa obstrucción de lo temporal subsiste bajo la unidad espiritual que anuncia el mensaje del Apóstol. Siempre hay hombres y mujeres, hay todavía esclavos y libres, judíos y griegos; un César que reclama el impuesto y autoridades de este mundo, a las que Dios nos manda obedecer [34]. ¿Cuánto tiempo durará todo esto? Poco, sin duda [35], pero mientras que esto dure hay que aceptarlo. Si ya no hay ni judíos ni griegos, no es que, dejando de ser nacional, la Iglesia se hace internacional; no es que al liberar al hombre de la ley por la gracia, opere la Iglesia alguna revolución económico-social. Ella no anula estas distinciones, sino como anula la de los sexos, ni más ni menos. A decir verdad, ella las ignora porque su reino no es de este mundo y porque mientras que el cristiano vive sobre la tierra, su vida de cristiano transcurre en una "ciudad" que no es la tierra, sino el cielo [36].

Esta doctrina pondría al cristianismo a merced de

[33] Gal 3, 26-29. En recuerdo de tales textos de San Pablo, Augusto Comte no considerará a Jesucristo el verdadero fundador del "catolicismo". Después de él los políticos recomendarán la distinción entre "catolicismo" y cristianismo, del cual nace el primero.
[34] Rom 13, 1-7.
[35] Rom 13, 11-14.
[36] Phil 3, 20.

dos dificultades temibles, con las cuales se enfrenta todavía.

La primera concierne a la universalidad misma de la sociedad que se trata de fundar. Afecta a la vez a su fundamento y a su extensión. A su fundamento, ya que si esta sociedad reposa sobre la aceptación común de una creencia trascendente a la razón, sólo se universalizará por la fe. Sin embargo, el contenido de la fe no es un contenido racionalmente universalizable. Sin duda que la apologética cristiana empleará todos los esfuerzos para colocar a la razón del lado de la fe. Se la verá incluso sostener que, a fin de cuentas, la fe cristiana es todavía lo que hay de más razonable en el mundo, pero no es menos verdad que el acto de fe en la palabra de Dios se distinguirá siempre irreduciblemente del simple asentimiento a la evidencia de una proposición racional. Por tanto, ¿cómo universalizar lo que naturalmente no es universalizable? Puede que de hecho la fe sola sea universalizable, pero hará falta mucho tiempo para que los hombres se den cuenta de que no habían penetrado todavía en ello. Mientras tanto debemos tener presente en nuestro espíritu la posición de este problema, que, como se puede ver, se encuentra en el centro mismo de la cuestión.

Una segunda dificultad interesa directamente la relación posible entre una sociedad cristiana y el orden temporal. En tanto que fieles a Cristo, decíamos con San Pablo, el cristiano no vive sobre la tierra, sino en el cielo. De ahí nace un nuevo pro-

blema, ya que si la fe del cristiano es tal, cuanto más intensa sea más le desprenderá del amor de este mundo, y en primer lugar de aquél a la ciudad. Por tanto, no es sorprendente que uno de los efectos más notables que ha producido el cristianismo haya sido una desnacionalización. A la distancia que nos encontramos de este acontecimiento y con los pocos documentos de que disponemos para hablar de ello, es difícil medir la intensidad y apreciar la extensión; sin embargo, se debe hacer notar, porque hoy día sigue siendo todavía uno de los principios constantes del problema y porque, de todas formas, seguramente se ha producido. Desde el tiempo de la epístola a Diognetes, la vida de doble partida que les impone a los cristianos su religión se encuentra descrita con agudeza sorprendente. Desde fuera ellos no se distinguen en nada de los demás hombres, con ellos comparten las ciudades, la lengua y las costumbres. No son apátridas, pero, sin embargo, tampoco son nacionales como los demás, "ya que ellos habitan patrias que les pertenecen, pero en las que están domiciliados como extranjeros; ellos participan en todo como ciudadanos y se mantienen al margen de todo como extranjeros; toda patria extranjera es su patria y toda patria les es extranjera". ¿Cómo podría ser de otra forma, si mientras que ellos están sobre la tierra han elegido su domicilio en el cielo? En el mismo sentido se oirá la declaración de Tertuliano. "Nada nos es más extraño que la cosa pública. Nosotros sólo admitimos una para

todos, el mundo"[37]. Fórmula cuya resonancia estoica es innegable pero que, según la justa observación de un historiador, al menos define esta posición paradójicamente diferente: "un cosmopolitismo fundado sobre un acosmosismo"[38]. A decir verdad, como nosotros lo constataremos al examinar el pensamiento de San Agustín sobre este punto, definir desde ahora la posición cristiana del problema sería resolverlo inmediatamente, ya que es exacto que el cristiano no es un miembro de un cosmos concebido a lo estoico, ya que él no es un cosmopolita en el sentido estoico del término; pero puede uno preguntarse si el cristianismo no ha transformado incluso la noción misma del cosmos, hasta el punto de hacer de él una sociedad verdadera, en cuyo caso el cosmopolitismo cristiano sería susceptible de un sentido preciso.

Sea como sea, el efecto de ello ha sido una desnacionalización producida en ciertos cristianos por una integración a una sociedad distinta a la de sus patrias terrestres, y esto parece un hecho difícilmente contestable. ¡Cuántas veces se les ha reprocha-

[37] TERTULIANO, *Apologeticum*, 38: *Nobis nulla magis res aliena est quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum.*

[38] "Es ist ein Kosmopolitismus aut Akosmistischer Grundlage". H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De Civitate Dei, mit enim Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik* (J. C. Hinrichs, Leipzig 1911) 95. Cita otros textos de inspiración análoga. Ver también A. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin* (Plon, París 1927) 217-218.

do! No solamente niegan a los dioses del Imperio el culto que les es debido, lo que sería suficiente para excluirlos, sino que, como Tertuliano, se desinteresaban hasta el punto de considerarse ellos mismos como extranjeros. Ad. Harnack ha insistido con tanta fuerza como razón sobre el sentido del "Discurso verdadero", de Celso: "No os coloquéis al margen del Imperio—decía a los cristianos—, y trataremos de soportaros"[39]. Sin embargo, nosotros debemos insistir sobre esto a nuestra vez; en el momento en que se plantea por primera vez este problema uno puede preguntarse si la esencia del cristiano hacía inevitable el fenómeno. Desde su propio punto de vista, Celso tenía razón en poner el cristianismo en el trance de elegir entre dos sociedades; la una, de la que ellos hacían uso sin amarla; la otra, a la que servían con amor, aun continuando en la primera. "La razón exige que se elija una y otra de las partes expuestas aquí. Si los cristianos se niegan a entregarse a los sacrificios habituales y a honrar a los que los presiden, entonces ellos no deben dejarse liberar, ni casarse, ni educar a los hijos, ni cumplir ninguna otra obligación de la vida común. Sólo les queda marcharse lejos de aquí y no dejar

[39] AD. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* I (3 ed.) 474 ss. Citado por P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Essai sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (L'artisan du livre, París 1934) 122, quien piensa que esta preocupación es menos profunda o sincera en Celso, de lo que dice Harnack. Puede ser, pero Harnack la juzga a través de un conjunto más amplio que el texto de Celso y sus hechos son indiscutiblemente exactos. Por lo demás, el autor mismo conviene en ello, pág. 169.

ninguna posteridad tras de sí: de esta forma, semejante casta será completamente extirpada de esta tierra. Pero si contraen matrimonio, tienen hijos, gozan de los frutos de la tierra, participan de los goces de la vida, como de los males que le son inherentes, entonces ellos deben pagar un justo tributo de honor a los que velan sobre estas cosas, cumplir los deberes que la vida impone, hasta que estén libres de los lazos terrestres; de otra forma, parecerían ingratos, puesto que sería injusto gozar de los bienes de que ellos se aprovechan sin ninguna contrapartida" [40].

Seguramente los cristianos no dejaron de contestar que ellos podrían protestar de su fidelidad al Imperio, menos de su culto y sus dioses, pero como además se les objetaba la divinidad del emperador, inseparable del Imperio, se les hacía observar que si su propia ciudad no era de este mundo, ellos no tenían más que marcharse. Los Padres del desierto fueron cristianos, según el corazón de Celso; en cierto sentido, ellos le daban satisfacción, hasta el punto de casi darle razón. En un sentido un poco diferente, el mismo Orígenes no hacía otra cosa cuando respondía a Celso que los cristianos no carecían de patria, puesto que ellos encontraban una en sus iglesias. Eso era responder a la pregunta con la pregunta misma, que, recordémoslo, se encuentra en el centro mismo de la historia que nosotros volvemos a trazar a grandes líneas. Nosotros no decimos que el cristianismo haya colocado a los hombres en presencia de una situación imposible: es quizá lo contrario; lo que es verdad, puesto que se piense lo que se piense de ello es necesario que los cristianos se acomoden, pero el cristianismo ha provocado ciertamente un conflicto de tendencias entre aquellos que completamente entregados a su patria terrestre [41] no conciben nada más allá, y aquellos que, ante todo ciudadanos de la Ciudad Celeste, tienden a desinteresarse más o menos de su patria terrestre. Tales como Tertuliano y este Orígenes, que, sin negar que el cristianismo pueda mejorar la moralidad en provecho del Estado, nos ha descrito como a personas que sólo sienten por el Estado "un interés mediocre" y que viven en este mundo como en un sueño metafísico o, tal vez más exactamente, religioso. Si es al "servicio de las iglesias", verdaderos cuerpos de la patria (sistemas pátridos) instalados en cada ciudad, que ellos desean que todo cristiano cultivado reserve su actividad [42], convengamos que

[40] CELSO, *Discurso verdadero*, VIII, 55; en P. DE LABRIOLLE, *o. c.*, 121.

[41] Recordemos además que este totalitarismo del Estado es inherente a toda noción pagana de la ciudad. Se afirma claramente en la doctrina de Aristóteles (*Política*, VIII, 1): "Que ningún ciudadano piense en pertenecerse, pero todos deben pensar en pertenecer a la ciudad; en efecto, cada uno de ellos es una parcela de la ciudad y no debe ocuparse de las partes más que con miras al todo." Por eso la educación de los hijos debe ser dada por la ciudad. Ella debe ser, en sentido estricto, "pública". Ver TOMÁS DE AQUINO en *I Etic.*, 1, 2; PIROTTA, pág. 9, 11-27. Sobre la noción griega de Estado, además de FUSTEL DE COULANGES, ver E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors* (Methuen, Londres 1918) cap. 1.

[42] P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, 168-169.

un pagano como Celso estaba excusado de considerar al cristianismo, si no como una sedición, al menos como una secesión del cuerpo político. Algunos de los primeros cristianos han descubierto y practicado una de las respuestas posibles a la nueva cuestión que planteaba el cristianismo: renunciar al mundo, que es renunciar a la ciudad.

Hay otras, y la misma difusión de la Buena Nueva no podía dejar de sugerir otra completamente diferente, contraria incluso, en lugar de renunciar a la ciudad, cristianizarla, y cristianizándola, apoderarse de ella.

Nada prueba que no haya sido éste el pensamiento de Constantino, cuyo secreto escapa a la historia, como casi todo lo que viene de la psicología individual. Cualesquiera que sean los motivos que la hayan aconsejado, la conversión de un emperador romano al cristianismo no deja de ser un hecho histórico de importancia capital, menos por sus consecuencias que por la situación de hecho que testimonia y que la había provocado [43]. Por esto mismo, y es lo menos que se puede decir, el Imperio entraba a formar parte con la Iglesia, o en otros términos, se dejaba cristianizar.

X De ahí una situación completamente nueva para

[43] Norman Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church,* en "Proceedings of the British Academy", vol. XV (Raleigh Lecture 1929), atribuye a Constantino el sentimiento de una misión que le ha sido confiada por el Dios de los cristianos. Esto no es imposible. Christopher Dawson, *The Making of Europe* (Londres 1932) 34-35, iría mucho más lejos, pero al menos no duda en ninguna forma de la perfecta sinceridad de Constantino.

los mismos cristianos. Desde entonces se podía acordar al Imperio una lealtad sin reservas, es decir, servir al emperador sin traicionar a Dios. No hace mucho todavía, miembro de una minoría perseguida o, en circunstancias más favorables, que se tenía al margen del Estado, el cristiano se encontraba ahora sujeto a un jefe que se reconocía sumiso al mismo Jefe supremo que sus propios súbditos. Así el ciudadano cristiano se convertía en un caso normal, en vez de ser una anomalía, y se veía vislumbrar el día en que la cualidad de miembro de la Iglesia se confundiría prácticamente con la de miembro del Estado [44]. Mucho más, como se ha hecho observar justamente, desde entonces era imposible que los miembros de la jerarquía eclesiástica no fuesen, antes o después, miembros de la que, bajo la autoridad del emperador, rigiese entonces los Estados. La autoridad religiosa que desde entonces les reconocía el emperador les confería incluso una autoridad moral, que no tardaría en ejercerse bajo la forma de amonestaciones, e incluso reprimendas. Eusebio de Cesarea, en Oriente, y Ambrosio, en Occidente, no han dudado en hacer públicamente uso, hasta tal punto que se ha podido ver en ellos a los primeros intérpretes del ideal de un Estado cristiano [45]. Incluso, si se admite que el concepto no estaba todavía muy claro cuando en 390 Ambrosio reprendía seve-

[44] "The Citizenship of the future lay is the membership of the Church". Christ. Dawson, *o. c.,* 35.

[45] Christ. Dawson, *o. c.,* 44. Ver págs. 43-44, una excelente descripción del nuevo sentimiento que, desde entonces, debía sentir un cristiano por el Estado.

ramente al emperador Teodosio por la matanza de Salónica, parece incontestable que desde entonces empezó a darse cuenta, al menos bajo la forma de una posibilidad de la que se poseía ya el principio. En un pasado próximo, pero cumplido ya, sin embargo, no se podía servir de todo corazón y al mismo tiempo a Dios y al Imperio; desde entonces era todo lo contrario, ya que Ambrosio asegura al emperador Graciano que cuando sus súbditos tracionan a Dios, traicionan al Imperio [46]. La sedición dogmática del arrianismo es una prueba manifiesta: la unidad del Imperio desde entonces está ligada a la de la fe.

Así se reconstruía a la luz del Nuevo Testamento el pueblo santo, cuya historia había relatado el Antiguo Testamento. Y era la misma historia, porque en el fondo era el mismo pueblo, pero esparcido desde entonces por la tierra conocida y dueño virtualmente de la que quedaba por descubrir y conquistar. Sometido a un emperador santo, este pueblo tenía con

[46] *Nec Ambiguum, sancte imperator, quod qui perfidiae alienae pugnam excepimus, fidei catholicae in te vigentis habituri simus auxilium. Evidens etenim ante haç divinae indignationis causa praecessit, ut ibi primum fides romano imperio frangeretur, ubi fracter est Deo.* SAN AMBROSIO, *De fide*, libro II, cap. 16, n. 139; P. L., t. 16, col. 612. Cf. *Epist.*, 11, 4, col. 986, donde el herético es presentado como un peligro para el conjunto del cuerpo político. Notemos a este propósito que, como los futuros gregorianos, Ambrosio es ya un antidialéctico, en el que ciertos temas preludian los de Pedro Damián. Cf. *De fide*, I, 5, 41-42, col. 559; I, 13, 84-85, col. 570-571; IV, 8, 78, col. 658. *De incarnatione*, IX, 89, col. 876. Es que, como él mismo dice: *Non lex ecclesiam congregavit, sed fides Dei. Epist.*, 21, n. 24, col. 1057.

Dios el mismo tratado de Alianza, del que él esperaba la unión, paz y prosperidad en este mundo, en espera de la gloria en el otro. Además, ¿qué más prudente y razonable? Desde el momento que el Imperio es cristiano, ¿por qué la Iglesia no garantizaría al Imperio? ¿No parece más bien que Dios en su providencia hubiese querido el Imperio romano de Augusto, a fin de preparar a su Iglesia un mundo temporalmente unificado, pacificado y que sólo faltase bautizar, para hacer de él el centro de una sociedad cristiana universal y de la que por el hecho de ser cristiano se sería miembro?

Ciertos cristianos al menos lo han pensado así, y nadie lo ha expresado mejor que el poeta Prudencio, cuando en el 385 y 388 escribía contra el pagano Symmaco. El Imperio romano le aparecía, con una evidencia sorprendente todavía para nosotros, como la preparación providencial de una sociedad universal de hombres unidos por los lazos de la cristiandad. Un patriotismo cristiano, es decir, un amor a Roma justificado por el cristianismo mismo, se convertía desde entonces en una cosa concebible e incluso natural [47], ya que la historia de Roma se integraba desde entonces en esta historia universal de la que la Encarnación de Cristo es el centro y que para muchos pensadores cristianos será la única historia inteligible y verdadera de la humanidad: "Por el momento, se vive en todo el universo como si no

OJO
PATRIDIZACIÓN OPERADA POR EL CRISTIANISMO

[47] G. BOISSIER, *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, II (2 ed. Hachette, París) 153.

hubiese más que ciudadanos de la misma ciudad, parientes, habitando juntos en la casa familiar. La gente viene desde los países más alejados, de las riberas que separa el mar, para traer sus asuntos a los mismos tribunales y someterse a las mismas leyes. Extranjeros entre ellos por el nacimiento, se reúnen en los mismos lugares, atraídos por el comercio y las artes; hacen alianzas y se unen por el matrimonio. Es así como se mezcla la sangre de unos y otros, y como se ha formado un solo pueblo de tantas naciones. He aquí lo que ha constituido tantos hechos triunfantes del Imperio romano. ¡Creedme!, el camino de la amistad pública que nuestra paz ha constituido bajo la dirección de Roma está abierto para el Cristo que llegará en breve. Pues, ¿qué sitio habría para Dios en un mundo salvaje o en corazones humanos divididos; como antaño, cada uno defendería sus derechos a su manera? Pero cuando, apoderándose del poder, el espíritu reprime desde lo alto las rebeldías del corazón y sus fibras rebeldes, cuando están sometidas todas las pasiones al único yugo de la razón, la vida se hace también estable y, recibiendo de Dios una sabiduría asegurada, se somete a un solo dueño. Gran Dios, tu hora ha llegado; ¡penetra estas tierras reunidas para siempre! Está preparado para recibirte, ¡oh Cristo!, este mundo de esperanza que se une en sus dos lazos, la paz y Roma"[48]. La esperanza era bella, pero el Imperio

[48] PRUDENCIO, *Contra Symmachum*, II, 609-635; P. L., t. 60, col. 228-230. Desde el principio hasta "... un solo pueblo", traducción de G. BOISSIER, *o. c.*, t. II, págs. 136-137. Cf. CHRIST. DAWSON, *The Making of Europe*, 23; G. BOIS-

romano iba a perecer en el preciso momento en que los cristianos pensaban utilizarlo.

El 24 de agosto del 410, Alarico penetraba en Roma, y aunque cristiano, la abandonó durante tres días al robo. Cuando al fin sus tropas abandonaron al cuarto día la ciudad, se llevaron un numeroso botín y dejaron tras de sí un montón de cadáveres y ruinas. Así, por primera vez, un imperio se hundía en el mismo momento en que la Iglesia tenía la esperanza de apoyarse en él. Esta no sería la última. Sin embargo, de todas las experiencias análogas, ésta sería siempre la más sorprendente, ya que al principio parecía que la ruina de Roma debía llevar consigo la de la Iglesia, mientras que, del coloso político armado y el pueblo de los fieles unidos por la fe de Cristo, sólo el segundo sobrevivió.

Caída del Imp. Rom. Occidente (410).

Tal lección no podía perderse. La toma de Roma por los bárbaros produjo una profunda impresión en todo el Imperio. Las polémicas entre cristianos y

SIER, *o. c.*, t. II, pág. 137, cita sobre Roma incluso testimonios análogos a CLAUDIANO, *In secund. consul. Stilich.*, 150, y a RUTILIUS NAMATIANUS, *De reditu suo*, 61-66. Al decir a Roma: "Tú has constituido para las naciones más distantes una sola patria... al ofrecer a los vencidos la participación en tus propias leyes, Tú has hecho una ciudad de lo que antes era el universo" (ed. Vessereau y Préchac, Belles-Lettres, París 1933, pág. 5). Rutilius, que escribió además después del saqueo de Roma (pág. 18, v. 331), no saca de ahí ninguna conclusión cristiana. Le parece que los dioses han trabajado para Roma, no Roma para Dios: *Sollicitosque habuit Roma futura deos* (36, v. 40). La idea de que el Imperio romano ha sido querido por Dios como una preparación providencial de la Iglesia será aceptada a menudo por los pensadores cristianos; nosotros la encontraremos de nuevo en Dante.

paganos, que no habían cesado jamás [49], se hicieron más agrias y violentas. Analizar los argumentos que se oponían de una y otra parte sería una obra larga, minuciosa y que, a decir verdad, no terminaría hasta que terminase la polémica. Del lado pagano, los dos principales son simples, y directamente o no, son ellos los que han originado los demás. Primero, la doctrina cristiana enseña a renunciar al mundo; por tanto, ella aparta al ciudadano del servicio del Estado, cuya negligencia prepara la ruina. Además, el destino de Roma ha estado siempre ligado al culto de sus dioses; desde que la religión cristiana había empezado a extenderse, los paganos habían anunciado terribles castigos; con que los dioses traicionados no dejarían de golpear al Imperio, pero no se los había escuchado, y he ahí que al fin el acontecimiento justificaba su profecía, con tanta claridad que nadie podía negarse a tenerlo en cuenta. El Imperio se había hecho cristiano, y bajo el reinado de un emperador cristiano Roma acababa de caer conquistada y sitiada por primera vez después de los lejanos orígenes de su historia. ¿Cómo no comprender el sentido de una lección tan trágicamente evidente?

Estas objeciones están formuladas, con toda nitidez deseable, en una carta del cristiano Marcelino al Obispo de Hipona. En el 412, el pagano Volusiano se

[49] Ver particularmente el asunto del altar de la victoria, en G. Boissier, *o. c.*, t. II, págs. 231-291. Sobre la reacción violenta de ciertos cristianos contra el Imperio, H. Leclercq, artíc. *Eglise et Etat*, en "Dict. d'archéologie chrétienne", t. IV, col. 2255-2256.

las había dirigido a Marcelino y éste inmediatamente se la envió a Agustín, rogándole que contestase a ella. "Volusiano—dijo Marcelino—objeta que la predicación de la doctrina de Cristo es nociva para las costumbres de la vida nacional (*reipublicae moribus*)." ¿No se dice, entre otras cosas, que el cristianismo enseña a devolver bien por mal? (Rom 12, 17). ¿Si se nos hiere una mejilla, a poner la otra? ¿Y más aún, si se nos apela a la justicia por tener nuestra túnica, dejarles además nuestro abrigo, y si alguien quiere obligarnos a hacer mil pasos, hacer dos mil con él? (Mt 5, 39-42). Ahora bien, si está claro que tales costumbres no serían practicadas por un país sin que su práctica le llevase a la ruina, ¿quién soportará sin reaccionar que el enemigo se apodere de sus bienes y se negará para siempre a castigar, según el derecho de guerra, a los devastadores de una provincia romana? Argumentos de los que nosotros sabemos bastante, renovados sin cesar, por ejemplo, por los objetores de conciencia que se refieren a ciertas exigencias profundas de la conciencia cristiana y de los que no se podría desconocer la fuerza. Por tanto, es de notar que no es el pagano Volusiano, sino el cristiano Marcelino quien las haya añadido como el último y más temible. Está manifiestamente claro que es por príncipes cristianos, practicando la religión cristiana en toda su extensión, como han llegado a nuestro país tantas desgracias [50].

La objeción era apremiante, y Agustín no tardó

[50] En San Agustín, *Epist.*, 136; P. L., t. 33, col. 515.

en responder. Se le preguntaba, primero, cómo vivir en cristiano dentro de un Estado, o cómo podría vivir un Estado compuesto de cristianos, ya que la práctica de las virtudes cristianas llevaría consigo infaliblemente la ruina del Estado. A lo que Agustín opuso esta inesperada respuesta, que los paganos han predicado ya estas mismas virtudes que se reprochan al cristianismo. Esto no hay que recordarlo a un hombre culto como Volusiano. Salustio ¿no alababa a los romanos por haber preferido el olvido de las injurias a las violencias? Y Cicerón ¿no alababa también a César por haberse acordado de todo menos de las injusticias que se habían cometido contra él? [51]. A juzgar por la historia de Roma, la observancia de estos preceptos no le ha ido muy mal. Comprendamos, además, la enseñanza del Evangelio. Tales mandamientos no prescriben a los soldados cristianos dejar las armas y negarse a servir. De hecho, ellos no prohíben a nadie entregarse generosamente al servicio del Estado. Por el contrario. ¡Que se nos presenten maridos y mujeres, padres e hijos, señores y esclavos, jefes, jueces, recaudadores del fisco comparables a los que exige la doctrina cristiana, y entonces se verá bien si esta doctrina es nociva o favorable al Estado! Lo mejor que puede ocurrir al Imperio es que las enseñanzas del cristianismo sean fielmente observadas [52].

[51] SALUSTIO, *Catilina*, cap. 5. CICERÓN, *Pro Q. Ligario*, XII, 35. Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, II, 18, 2; P. L., t. 41, col. 63.

[52] SAN AGUSTÍN, *Epist.*, 138, II, 15; P. L., t. 33, col. 531-532.

¿Cómo explicar entonces que las desgracias del Imperio hayan venido por los emperadores cristianos? Simplemente negando los hechos. No es el cristianismo de sus emperadores lo que ha perdido el Imperio; han sido sus propios vicios, cuyo desbordamiento nada habría detenido, si Dios mismo no hubiese plantado al fin la cruz. Léase a Salustio y Juvenal, y se verá a qué grado de inmoralidad había llegado la sociedad romana [53]. Más bien hay que acusar al paganismo que moría de lo que se reprocha al cristianismo naciente, ya que la revelación cristiana se ha asignado dos objetivos distintos: salvar la sociedad humana y después construir otra que fuese completamente divina. No se ve lo que el Estado puede temer de este doble esfuerzo, sino más bien lo que puede ganar, ya que el cristianismo realizará el primero persiguiendo el segundo.

Primero salvar la sociedad política, humana y natural de la ineluctable pérdida a la que la corrupción la conducía inevitablemente. Lo que pone en peligro a la sociedad romana no es la ignorancia de las virtudes requeridas para asegurar su prosperidad y felicidad. Sus miembros saben muy bien a lo que los obliga el solo amor natural a este Imperio del que toda su grandeza fue hecha por sus virtudes pasadas, pero no tienen el valor de ponerlo en práctica. Ahora bien, el Dios de los cristianos les pide hacer por amor de El lo que no tienen la fuerza de hacer por amor a su país. Así, en este derrumba-

Respuesta de S. Agustín al pagano Volusiano Corrupción inmoralid decadencia de las virtud en gral.

[53] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, II, 19; P. L., t. 41, col. 64.

miento universal de la moral y de las virtudes cívicas, la autoridad divina interviene para imponer costumbres frugales: la continencia, la amistad, la justicia y la concordia entre los ciudadanos, si bien todo hombre que profesa la doctrina cristiana y observa sus preceptos hará por amor de Dios todo lo que el interés de su patria le exigiría hacer sólo por ella [54]. Agustín asentaba ya el gran principio que justifica la inserción de la Iglesia en toda ciudad humana, de cualquier tiempo o lugar que se trate: tened buenos cristianos, que los buenos ciudadanos se os darán por añadidura. Seguramente, jamás se satisfarán así las exigencias del integrismo evangélico, pero tampoco se satisfarán jamás de otra forma las del mundo, donde los evangélicos más puros aceptan finalmente vivir y en el que, a pesar de todo, les es difícil hacer uso sin devolver jamás lo que no dejan de recibir. Suponiendo que Cristo mismo no hubiese reservado expresamente la parte del César, habría ahí un problema de equidad moral sobre cuya exacta solución no podría dudarse.

Admitamos, pues, que las virtudes cristianas sean útiles al buen orden y a la prosperidad de la República; pero no es menos cierto que este orden y esta prosperidad no constituyen su propio fin. Se ve bien por este signo que, mientras que asegure el ejercicio de las virtudes morales naturales, un Estado se basta para asegurar su prosperidad. Ese fue eminentemente el caso de la primitiva Roma, cuyas virtudes no dudó Agustín en alabar, siguiendo la tradición

[54] *O. c.*, 3, 17; col. 533.

de los historiadores latinos. ¿La Roma antigua no debía precisamente sus triunfos a su frugalidad, a su fuerza y a la castidad de sus costumbres? ¿Y ella misma no databa el origen de su caída en la decadencia de sus costumbres, tan frecuentemente denunciadas por los historiadores y poetas? Lejos de sentirse molesto por el recuerdo de una Roma próspera aunque pagana, Agustín ve en ello más bien un designio providencial. Si Dios ha querido esta grandeza temporal obtenida por virtudes puramente cívicas es justamente para que en adelante nadie pueda equivocarse sobre el fin propio de las virtudes cristianas. Si el mundo puede prosperar sin ellas, es porque no están aquí con miras al mundo. "Al mostrar por medio de la opulencia y la gloria del Imperio romano todo lo que pueden producir las virtudes cívicas, incluso sin la verdadera religión, Dios daba a entender que esta Religión hacía a los hombres ciudadanos de otra ciudad donde la Verdad es la reina; la Caridad, la ley; la duración, la eternidad" [55]. La suficiencia en su orden de las virtudes políticas atestigua la especificidad sobrenatural de las virtudes cristianas en su esencia y en su fin.

Por tanto, dos ciudades estarían siempre presentes, desde entonces, en la mente de Agustín, y se ve inmediatamente que descargar a la Iglesia de toda responsabilidad de las desgracias de Roma, para él no era otra cosa que pleitear una mala causa por un abogado retorcido. Siendo la decadencia del Imperio y sus causas anteriores al acontecimiento del cris-

[55] *Ibídem.*

tianismo, incluso desde el punto de vista de los mismos escritores romanos, éste podía ser responsable.

Sin embargo, el desastre del 410 estaba ahí, y los paganos no se cansaban de explotar este argumento, respecto al cual hay que convenir al menos que no estaba falto de apariencias. Por eso, desde el 413, Agustín emprendió la tarea de responder. "No obstante—escribía en sus Confesiones—, invadida por los godos, bajo el mando de su rey Alarico, Roma fue tomada y devastada. Los adoradores de los dioses tan falsos como numerosos, a los que damos el nombre de paganos, hacían a la religión cristiana responsable de este desastre, y pronto se derramaron contra el verdadero Dios en blasfemias más agrias y amargas que de costumbre. Un celo ardiente por la casa del Señor me inspira a escribir contra sus blasfemias y errores mis libros de *La Ciudad de Dios*. De los veintiún libros que componen esta obra, los doce últimos están consagrados principalmente a exponer la historia de las "dos ciudades, una de las cuales es la de Dios, y otra la del mundo"; desde su nacimiento hasta el fin que los espera todavía [56]. Si la obra se titula *La Ciudad de Dios* es porque ha tomado el título de la mejor, pero lo que cuenta es la historia de ambas" [57]. Agustín no se equivocaba sobre el verdadero objeto de su obra. Emprendida bajo la presión de las circunstancias, sugerida posiblemente por la pregunta del mismo

[56] SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, lib. II, cap. 43; n. 2; P. L., t. 32, col. 648.

[57] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, II, 19, prefacio; P. L., t. 41, col. 13.

Marcelino, a quien además está dedicada, se propone mucho más que justificar a la Iglesia de una acusación circunstancial. El drama, cuyas peripecias ella quiere contar y del que quiere explicar el sentido, es de una amplitud literalmente cósmica, ya que se confunde con la historia del mundo. El mensaje que el Obispo de Hipona aportaba así a los hombres es, en efecto, que el mundo entero, desde su origen hasta su término, tiene por único fin la constitución de una sociedad santa, para la cual todo ha sido creado, incluso el universo. Nunca, posiblemente, en la historia de las especulaciones humanas la noción de sociedad ha sufrido metamorfosis comparable en profundidad, ni ha provocado parecido ensanche de perspectivas al transformarse.

Aquí la ciudad hace más que extenderse a los límites de la tierra o del mundo; ella lo incluye y explica, hasta el punto de justificar su existencia. Todo lo que existe, excluido Dios cuya obra es ella, es sólo para ella y no tiene sentido sino por ella, y si se puede tener fe en la última inteligibilidad del menor de los acontecimientos o del más humilde de los seres, la Ciudad de Dios posee el secreto.

II. LA CIUDAD DE DIOS

¿Qué es una ciudad, no en el sentido material, sino en el social del término? Se buscaría en vano en ese mundo que es la *Ciudad de Dios* una discusión abstracta y general del problema, tal como lo examinan los filósofos, cuando intentan definir por sí misma la naturaleza del vínculo social. Por mil vueltas y revueltas, Agustín prosigue su obra, de la que se puede decir con exactitud que es ante todo una apologética [1]; pero que, sin embargo, le lleva

[1] H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube, Vorrede*, pág. IV. Se opone a los que ven en la *Ciudad de Dios* una "filosofía de la historia"; en lo cual tiene razón, lo que no excluye que muchos siglos más tarde haya salido de ahí una filosofía de la historia. Según Scholz, el tema dominante de la obra sería "el combate de la fe y de la infidelidad" (pág. 2), lo que es muy razonable. Sin embargo, es más simple admitir que el tema dominante en la Ciudad de Dios es, precisamente, la ciudad de Dios.

cada vez más a una discusión donde la filosofía como tal es juzgada desde un punto de vista cristiano. Tal es, precisamente, el caso de la noción de ciudad. El no la discute ni en filosofía indiferente al cristianismo, ni en cristiano indiferente a la filosofía, sino como cristiano que si es necesario juzga a la filosofía y reforma las nociones de ésta a la luz de la fe.

Cuando habla de una "ciudad" humana, Agustín piensa primero en Roma y su historia, tal como los escritores latinos se la habían mostrado [2]. Si él ha podido refutar el reproche dirigido contra la Iglesia de haber causado la ruina de Roma, es que, como hemos visto, Salustio mismo habrá considerado a Roma arruinada por sus propios vicios, desde antes del nacimiento de Cristo. Al preguntarse en qué momento de su historia Roma ha merecido el nombre de ciudad, él apela todavía a una definición pagana de ciudad; así al juzgar la sociedad pagana, según las normas que ella misma había instituido, se inspira en reglas que ella no podrá recusar.

Lo que parece dominar el concepto pagano de ciudad, que es un cuerpo político y social a la vez, es la noción de justicia. Tal como la concebía, por ejemplo, Cicerón, toda sociedad sería como un concierto musical, donde, de los diferentes sonidos que vienen de los instrumentos y las voces, resulta finalmente el acorde y la armonía. Lo que el músico lla-

[2] "Ciudad" significa "sociedad": *Civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata. De civitate Dei*, XV, 8, 2; col. 447.

ma armonía, el político lo llama concordia. Sin concordía no hay ciudad, pero sin justicia no hay concordia. Por tanto, la justicia es la primera condición requerida para la existencia de la ciudad. Por eso, cuando un historiador afirma que en un cierto momento de su historia Roma había perdido toda justicia, Agustín cree poder concluir que, a despecho de todas las apariencias contrarias, desde ese momento Roma había cesado de existir. Por tanto, no basta decir, con Salustio, que la sociedad romana de entonces estaba corrompida; hay que llegar hasta decir con Cicerón que como sociedad había dejado de existir totalmente: *iam tunc prorsus periisse et nullam omnino remansisse rempublicam* [3].

¿Y es bastante decir? Si uno se refiere a esta tesis, sostenida igualmente por Agustín [4], de que la Roma republicana ha prosperado por sus virtudes, parece que puede admitirse la existencia de una sociedad pagana digna de ese nombre. "Dios—escribía él a Marcelino en 412—ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas." Con ello se reconocían a las virtudes cívicas de los paganos una eficacia temporal cierta, e incluso a Roma el carácter de una auténtica sociedad. A decir verdad, Agustín no lo negará jamás absolutamente. Sea por razones divi-

[3] *De civitate Dei*, II, 21, 1; col. 65-67 (todas nuestras referencias a la ciudad de Dios se enviarán al t. 41 de la Patrología Latina de Migne, que, habitualmente, citamos por P. L.). Agustín fuerza un poco el texto de Cicerón, que él mismo cita, II, 21, 3; col. 68.

[4] Ver más arriba, cap. I, pág. 34.

nas o humanas, la Roma antigua era verdaderamente, a su manera, una sociedad. Ella fue mejor dirigida por los antiguos romanos que por sus sucesores; pero, en fin, *pro suo modo*, ella era una. Solamente en el momento mismo en que él lo admite [5], Agustín añade que no era una sociedad y que él lo probaría más tarde apoyándose en las definiciones de cuerpo social que Cicerón mismo ha propuesto. Jamás ha habido "verdadera" sociedad romana, porque la verdadera justicia no ha reinado jamás en ella. Manifiestamente, nos encontramos ante un problema que no se puede resolver por un simple sí o un no pleno. En un sentido ha habido una "cosa pública" romana donde, sobre todo en la época de sus orígenes, reinaba una especie de justicia, generadora a su vez

[5] *De civitate Dei*, II, 21, 4; col. 68: *Nunquam illam fuisse rempublicam, quia nunquam in ea fuit vera justitia. Secundum probaliores autem definitiones, pro suo modo quodam respublica fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est. Vera autem Justitia non est, nisi in republica, cujus conditor rectorque Christus est; si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostro locutionis est forte remotius, in ea certe civitate est vera justitia, de qua Scriptura sancta dicit: Gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei* (Ps 86 3). Este texto, tan rico, regula varios puntos: el conjunto de hombres sometidos a Cristo forma un pueblo; se le podría llamar la *respublica* de los cristianos; habiendo sido apropiado por Roma el término *respublica*, a este pueblo se le podría llamar *civitas;* el término *Civitas Dei* está tomado de la Escritura, fuente de la fórmula. Esto no impide además admitir con SCHOLZ, *Glaube und Unglaube*..., 78, que la noción de dos ciudades opuestas ha sido sugerida a San Agustín por Ticonius: *Ecce duas civitates, unam Dei et unam diaboli.*

VER PG. 74

Ecce duas civitate unam Dei et unam Diaboli.

de una especie de sociedad. A pesar de ello, y puesto que esta justicia no era la "verdadera justicia", esta sociedad no era una verdadera sociedad. Aquí, cediendo un momento a las solicitudes de la dialéctica, diremos que no ha habido jamás sociedad romana, porque el no ser una verdadera sociedad, significa no ser una sociedad en absoluto. Tomada con todo rigor, esta tesis significa que no existe y que no puede existir más que una sola ciudad digna de ese nombre, la que observe la verdadera justicia; en fin, la ciudad cuyo jefe es Cristo. Indudablemente, debe haber al menos una segunda, la que constituyen todos los hombres, cuyo jefe no es Cristo, pero ésta no es más que el desecho de la primera, y aun existe a costa de aquélla. No habría ciudad de la injusticia si no hubiese una de la justicia. Toda sociedad digna de este nombre es, pues, la Ciudad de Dios o se define por relación con la Ciudad de Dios.

No se podría dudar cuál sea la posición absoluta de Agustín, y más adelante tendremos más de una prueba. No obstante, no se podrá tampoco dudar que las virtudes romanas y la grandeza cívica del orden romano no le hayan planteado problemas, a los que, en el mejor de los casos, tendría que acomodarse, quisiese o no. La causa era la ambigüedad de la noción de justicia, ya que si la idea de "verdadera justicia" está clara, la falsa justicia no lo está, y como no se sabe si la justicia de la que se habla es todavía una justicia, no se sabe tampoco si la sociedad que ella funda es todavía una sociedad.

Por eso sin duda, examinando de nuevo este problema, Agustín se ha encontrado conducido a una nueva definición del vínculo social en el que, sin que ella fuese eliminada, la noción de justicia pasa a un segundo plano. Esto se ha lamentado [6]; pero no es cierto que sea con razón, y, en todo caso, conviene comprender primero por qué San Agustín se ha visto llevado a hacerlo. Identificar el lazo social a la justicia, le comprometía a una doble dificultad: primero la que constituía el caso de Roma, del que acabamos de ver cómo lo esquivaba; después la de la ciudad que no es de Dios, de la que se ve inmediatamente que si el lazo social es la verdadera justicia, Agustín no podía salir. ¿Cómo había dos ciudades en una doctrina en la que, al fundarse toda sociedad sobre la justicia, no puede haber más que una ciudad de Cristo fundada sobre la justicia de Cristo?

El movimiento dialéctico operado por Agustín parte de la definición de lo que es un pueblo tal como Cicerón la había propuesto en su diálogo *De Republica*, hoy día perdido. "Un pueblo—decía él por boca de Escipión—es una multitud reunida por el reconocimiento del derecho y la comunidad de intereses" [7]. Someterse al derecho *(jus)* es someterse a

DEF. POPULUS: IUS ET UTILITAS

[6] A. J. CARLYLE, *St. Augustine and the City of God*, en F. J. C. HEARNSHAW, *The social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers* (G. G. Harrap, Londres 1923) 42-52.

[7] "*Populum esse definivit coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum.*" *De civ. Dei*, XIX, 21, 1; col. 648.

la justicia, ya que donde no hay jus, ¿cómo habría *justitia?* Lo que se hace "con razón", se hace justamente, y no se podría dar el título de "derecho" a decisiones inicuas establecidas por hombres cualesquiera con desprecio de toda justicia. Del principio propuesto por Escipión y Cicerón se sigue, por tanto, que una multitud que no esté unida por la justicia no forma un pueblo. Pero donde no hay pueblo no hay tampoco "cosa del pueblo", "cosa pública", o como suele decirse, "república". Ahora bien, ¿qué es la justicia, sino la virtud que da a cada uno lo que le pertenece? ¿Y cuál es esta justicia de los hombres que arranca el hombre a Dios para entregarlo a los demonios? ¿Es eso dar a cada uno lo suyo? Ahora bien, los dioses romanos no eran otra cosa que los mismos demonios, y bajo la forma de innumerables ídolos, eran los espíritus impuros quienes se hacían adorar [8]. Por tanto, hay que renunciar a decir de los romanos que jamás hayan sido un pueblo, cosa que sería bastante molesta, o definir un pueblo de otra forma que por el respeto a la justicia; Agustín se ha pronunciado finalmente por esto [9]. Después de haber recordado una vez más que

[8] *De civ. Dei,* XIX, 21, 1-2; col. 648-650.

[9] Hablando de la nueva definición que vamos a examinar, A. J. CARLYLE dice que no llega a saber si corresponde en San Agustín a un concepto retardado o si no representa en su obra más que un juicio accidental y aislado *(St. Augustine and the City of God,* 50). Dice que si la primera hipótesis fuese la verdadera, el hecho sería grave, ya que esto significaría que el más importante de los doctores cristianos ha querido eliminar la noción de justicia de la definición de pueblo. De ahí su conclusión: "Por tanto, yo no estoy completamente cierto de que San Agustín haya intentado deliberadamente cambiar el concepto de Estado. Si lo ha hecho, no puedo impedir el pensar que esto fue un error deplorable en un doctor católico. Afortunadamente, la cosa no tiene importancia, ya que si verdaderamente ha cometido este error, sigue sin efecto en la historia de las ideas cristianas. Es un hecho notable que este pasaje de San Agustín no haya sido citado jamás, por así decirlo, por los escritores latinos que le han sucedido." Este último hecho nos parece exacto, pero no lo que le precede. Agustín ha eliminado la noción de justicia en la definición de pueblo, porque puede haber un pueblo sin que en él haya justicia (por esto ha cambiado deliberadamente la definición ciceroniana de pueblo), pero no ha pretendido jamás librar a ningún pueblo del respeto a la justicia. En cuanto a decir que la nueva definición agustiniana de pueblo haya quedado sin influencia en la historia de las ideas, es un hecho al que el presente trabajo cree aportar muchas razones para dudar.

si la definición ciceroniana es verdadera, no podría haber pueblo donde no hay justicia [10], Agustín propone esta definición completamente diferente. Un pueblo es un grupo de seres racionales unidos entre ellos, porque aman las mismas cosas [11]. No es difícil ver en qué sociedad piensa primeramente Agustín cuando trata de definirlas todas. Si se trata de saber qué asociación de seres racionales está fundada, ante todo, sobre el amor común de la misma cosa,

[10] Lo que se reduciría a decir que no puede haber más que un solo pueblo, el de la ciudad de Dios: "*Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati obedienti Deus imperet unus et summus..., profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est: quia res populi non est, ubi ipse populus non est.*" *De civit. Dei,* XIX, 23, 5; col. 655.

[11] "*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus.*" *De civ. Dei,* XIX, 24; col. 655.

¿en qué otra pensará sino en la *ecclesia* de Cristo? Ciertamente, la Iglesia está establecida sobre la autoridad divina que legitima su magisterio, pero la fe sobre la que se funda no se separa ni un instante de la caridad que es el vínculo. Desde su origen mismo, el amor está ahí, y es el que mantiene unido a todo este pueblo, unido en la caridad común del bien que le asegura su fe; Jesús mismo les ha mandado amar a Dios y amarse los unos a los otros como El los ama y como ellos le aman. Con su enseñanza, estos dos mandamientos de la ley se convierten en los "grandes mandamientos", y de ahí sacan una fuerza nueva, ya que resumen para siempre toda la ley y todos los profetas. Es a un pueblo nuevo al que Jesús se dirige cuando habla así a sus discípulos, pues el amor mutuo que les prescribe y les da es el signo por el que el mundo conocerá desde ese momento a los cristianos [12]. ¿Hay que recordar aquí la plegaria de Jesús a su Padre no sólo por sus discípulos, sino por los discípulos de sus discípulos hasta la consumación de los siglos? "Yo no ruego por ellos solamente, sino también por los que por su predicación creerán en mí, para que todos sean uno, como Tú, Padre mío, estás en mí y yo en Ti, para que ellos también sean uno en nosotros, a fin de que el mundo crea que me has enviado. Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido, y éstos han conocido que eres Tú quien me ha enviado... Y yo les he hecho conocer tu nombre,

[12] Mt 5, 43-48; 19, 19; 22, 34-40; Mc 12, 29-31; Lc 6, 27-36.

bre, y se lo haré conocer a fin de que el amor con que me has amado esté en ellos y que yo también esté en ellos" [13]. Así nace una nueva familia humana, la de los predestinados a ser hijos adoptivos del Padre en Jesucristo [14], en la que nosotros decíamos que "ya no habrá ni griegos ni judíos, ni circuncisos ni incircuncisos, ni bárbaros ni escitas, ni esclavos ni hombres libres", sino en la que "Cristo está todo en nosotros" [15]. Por lo que al fin los cristianos son miembros de un mismo cuerpo, del cual Cristo es la Cabeza [16], y donde todos se esfuerzan en una caridad mutua "para conservar la unidad del espíritu por el lazo de la paz" [17].

En vano se buscaría en la Escritura una definición abstracta de lo que es un pueblo, pero el Nuevo Testamento nos permite ver nacer uno, y es el mismo del que Agustín acaba de definir la esencia: hombres a los que une su comunión en el amor de un mismo bien. Definición de una sociedad puramente religiosa e incluso, como se verá, mística, esta fórmula no se revela menos aplicable a toda sociedad, cualquiera que sea, y primero al pueblo romano. La cuestión de saber si una sociedad dada es buena o mala ya no se confundirá en adelante con esta otra: ¿Tal grupo de hombres es o no un pueblo? Interpretada por un cristiano, la fórmula de Cicerón no

[13] Ioh 17, 20-26.
[14] Eph 1, 5.
[15] Col 3, 11.
[16] 1 Cor 12, 27; Eph 1, 22 ss.; 4, 15 ss.; Col 2, 19; Rom 12, 4 ss.
[17] Eph 1, 2-3. Cf. 4, 3.

deja lugar más que a un solo pueblo: el pueblo cristiano, que detenta la única justicia verdadera, la de Cristo. Por el contrario, la nueva fórmula permite reconocer pueblos dignos de este nombre, aunque sean injustos. "Ame lo que ame, si una multitud se compone de criaturas racionales, no de animales, y con tal que estén unidas por la comunión de los corazones, se puede decir, sin caer en el absurdo, que es un pueblo, un pueblo tanto mejor cuanto más unido esté por el amor a lo mejor, tanto peor cuanto peor es el amor que los una." Según esta definición, que es la nuestra, el pueblo romano es un pueblo y la cosa romana es, sin duda, cosa pública. Así, a pesar de la decadencia política, de la que fue causa la de sus costumbres, no se le negará el nombre de pueblo mientras que subsista una reunión cualquiera de seres racionales, unidos en la unánime comunión de todos sus miembros en las cosas que aman. "Ahora bien—añade Agustín—, lo que yo digo de este pueblo y de esta república se comprenderá que lo digo y entiendo tanto de los atenienses y de los demás pueblos griegos, como de los egipcios, asirios de la antigua Babilonia, y, hablando en general, de todo pueblo grande o pequeño, desde el momento en que es pueblo." Así pues, si existe una ciudad de impíos, con seguridad no posee la justicia, pero por eso no es menos una ciudad [18]: la ciudad que no es la de la paz.

De las innumerables ciudades esparcidas por el mundo, dos solamente retienen la atención de San

[18] *De Civ. Dei,* XIX, 24; col. 655.

Agustín. Dos ciudades, es decir, "dos sociedades de hombres" [19], y puesto que el individuo es a la ciudad lo que la letra a la palabra, es en la naturaleza de su elemento mismo donde hay que buscar el origen de las dos ciudades entre las que se dividen los hombres. Hubo un momento en que la unidad del género humano se realizó efectivamente: cuando todavía se componía de un solo hombre. De hecho, Dios creó primero un hombre único precisamente para asegurar esta unidad, y de él descienden todos los demás. Esto no era necesario en sí. Hoy la tierra podría estar poblada por los descendientes de varios hombres creados simultáneamente en el origen de los tiempos y cada uno hubiera creado una familia. Incluso así, la unificación del género humano sería deseable y posible, pero por el antepasado único del que ha nacido su unidad no es solamente un ideal realizable: es un hecho. Un hecho físico, puesto que todos los hombres son parientes; un hecho moral también, ya que en lugar de no sentirse ligados más que por un parecido de naturaleza, lo están por un sentimiento propiamente familiar. Ningún fiel puede dudar de que todos los hombres, por diferentes que sean por la raza, el color de la piel e incluso la forma de sus miembros, tienen su origen del primer hombre formado por Dios, y que este primer hombre ha sido único [20]. Agustín

[19] *De Civ. Dei,* XV, 1, 1; col. 437. Cf. pág. 37, nota 2.
[20] El antirracismo de Agustín se extiende a todos los hombres, cualesquiera que sean, comprendidos incluso los pigmeos, si existen, de lo cual no está muy seguro; los etíopes (que se protegen del sol a la sombra de sus pies),

5

no duda de ninguna forma de que Dios mismo haya creado el género humano de esta manera "para hacer comprender a los hombres cuánto le place la unidad, incluso en la diversidad" [21], y para que su unidad fuese verdaderamente la de una familia [22]. Así, y la fe nos lo asegura, los hombres son naturalmente hermanos en Adán, aun antes de serlo sobrenaturalmente en Jesucristo [23].

---

los hombres sin cabeza y los cinocéfalos: "*Sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse. Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit. Apparet tamen quid in pluribus natura obtinuerit et quid sit ipsa raritate mirabile.*" *De Civ. Dei*, XVI, 8, 1; col. 485. Anotar la cláusula "*nullus fidelium*".

21 *De Civ. Dei*, XII, 22; col. 373.

22 "*Hominem vero... unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum.*" *De Civ. Dei*, XII, 21; col. 372.

23 El hecho mismo de que exista la unidad natural del género humano no es conocido más que por la fe, ya que los cristianos creen que Dios ha creado un solo hombre, del cual ha sacado la primera mujer, y que todos los humanos han nacido de esta primera pareja. El Creador podría haberlo hecho de otra manera. Si lo ha hecho así, es precisamente con el fin de que el pueblo de los elegidos se preparase por eso a concebirse como uno. La unidad del género humano es un bosquejo y prefiguración de la unidad del pueblo santo llamado a la adopción en Jesucristo:

Sin embargo, desde el mismo origen de la historia humana, aparecen dos especies de hombres: Abel y Caín. Seres racionales y además nacidos de un mismo padre del que había sido sacada la propia madre, son idénticamente hombres, pero teniendo dos voluntades radicalmente diferentes, cada uno de ellos representa al menos la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta. Desde entonces, según que sigan uno u otro ejemplo, los hombres se distribuirán entre dos pueblos, el que ama el bien y el que ama el mal. El primero tiene por fundador a Abel; el segundo, a Caín [24]. A partir de este origen, la historia de los dos pueblos se confunde con la historia universal, o más bien, es la historia misma [25]. Agustín la ha diseñado a grandes rasgos, otros después de él han vuelto a tornar o la han prolongado, pero nuestro objeto propio no nos invita a entrar en este

---

De Civ. Dei, XII, 22; col. 373. Toda esta perspectiva sobre la naturaleza está tomada desde el punto de vista de la fe.

24 *Enarr. in Ps* 142, 3; t. 37, col. 1846. Anotar *ibídem* "*Antiqua ergo ista civitas Dei, semper tolerans terram, sperans coelum, quae etiam Jerusalem vocatur et Sion*". Cf. "*Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei.*" *De Civ. Dei*, XV, 1, 2; col. 437. Aquí todavía anotar desde ahora que la "ciudad de los hombres" no significa el Estado o la nación, sino el pueblo de los hombres, cuyo fin no es Dios. Esto es evidente, ya que, como hombre, Abel no se distinguía en nada de Caín.

25 En efecto, no hay más que un género humano dividido en dos pueblos: "*Universum genus humanum, cujus tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat.*" *De vera religione*, 50; t. 34, col. 144.

camino. Nosotros tenemos solamente que preguntarnos cómo concibe Agustín las dos sociedades de las que habla y es su naturaleza la que hemos de definir.

Decíamos que había tantas sociedades como amores compartidos. Cuando el propio Agustín habla de una "ciudad" ese término debe ser entendido en sentido figurado e incluso, como él dice, "místico". Por una parte está la sociedad, o ciudad, de todos los hombres que amando a Dios en Cristo están predestinados a reinar eternamente con él y, por otra, la ciudad de todos los hombres que al no amar a Dios están predestinados a sufrir un eterno suplicio con los demonios; por tanto, Agustín jamás ha concebido la idea de una sociedad universal única, sino de dos que son universales, al menos en el sentido de que todo hombre, cualquiera que sea, es necesariamente ciudadano de una o de otra [26]. En este sentido se puede decir verdaderamente que dos amores han hecho dos ciudades: la una, en la que el amor a Dios une a todos los miembros entre sí; la otra, en la que todos los ciudadanos, en cualquier tiempo y país que vivan, están unidos por su común amor al mundo. Agustín ha distinguido los principios de dichas ciudades en varias formas: amor de Dios o amor al mundo, amor de Dios hasta el desprecio de sí mismos o amor de sí arrastrado hasta el desprecio de Dios. Amor de la carne o amor del espíritu; de todas formas se distinguen bien por el amor de que cada una

Duos Amores
"
Duas Civitates
Amor Mundi
Amor Dei

[26] *De Civ. Dei,* XV, 1, 1; col. 457. Ver más adelante, pág. 64, nota 32.

nace, como de su raíz misma. Cualquiera que sea el nombre con que se las designe, siempre se podrá decir con verdad: *Duas civitates faciunt duo amores, o fecerunt civitates duas amores duo* [27].

Incluso desde antes de haber escrito la historia y cuando la ciudad de Dios no era para él más que un proyecto, fue así como las concibió. Habiendo hecho la distinción entre el amor perverso de sí y la caridad santa, añadía en seguida: "Estos dos amores, de los cuales uno es santo y otro impuro; uno social y otro privado; uno busca el bien de todos con miras a la sociedad de lo alto y otro que reduce a su propio poder lo que pertenece a todos, en un espíritu de arrogancia dominadora; uno sumiso a Dios y otro en rivalidad con él; uno tranquilo y otro turbulento; uno apacible y el otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas engañosas y otro ávido de ellas a cualquier precio; uno amistoso y otro envidioso; uno que quiere para los otros lo que quiere para sí y otro que quiere someter a los demás; uno que maneja al prójimo en interés del prójimo y otro que lo maneja en su propio interés. Estos son los dos amores, de los cuales uno se afirma en los ángeles buenos y el otro en los malos, y que han fundado la distinción del género humano en dos ciudades, según la admirable e inefable providencia de Dios que ordena y administra a todas sus criaturas. Dos ciudades, la una de los justos y la otra de los malos, que perduran como mezclados en el tiempo, hasta que el

[27] *Enarr. in Ps* 64, 2; t. 36, col. 773. *De Civ. Dei,* XIV, 1, col. 403; XIV, 28, col. 436; XV, 1, 1, col. 437.

juicio final las separe y, reunida a los ángeles buenos bajo su rey, una obtenga la vida eterna y la otra, reunida con los ángeles malos bajo su rey, sea entregada al fuego eterno"[28]. En este compendio de la historia de dos amores está comprendido también el de la historia universal, incluida la raíz última de su inteligibilidad: dime lo que ama un pueblo y te diré lo que es[29].

¿Qué son exactamente estas dos ciudades? Nosotros lo hemos dicho, son dos pueblos, cuya naturaleza se define por la de lo que ellos aman. La palabra "ciudad" los designa ya de una manera simbólica, pero se les puede dar nombres más simbólicos todavía. Jerusalén (visión de paz) y Babilonia (Babel, confusión)[30]. Cualquier nombre que se les dé se

[28] *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 20; t. 34, col. 437.

[29] *"Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit."* *De Civ. Dei*, XIX, 24, col. 655.

[30] Todos los géneros de sociedades humanas, tan numerosos y variados como sean, se reducen, por tanto, a dos. Inspirándose en el lenguaje de la Escritura, Agustín llama a éstos *genera societatis humanae* de las *civitates: De Civ. Dei*, XIV, 1, col. 403. Agustín no precisa aquí sus fuentes escriturísticas, pero lo ha hecho ya en *De Civ. Dei*, XI, 1, col. 317, donde alegaba primero: *"Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei"* (Ps 86,3); y después, Ps 47, 2, 3, 9 y Ps 45, 5-6. H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube*, 71, nota 1, envía a otros textos del Nuevo Testamento (corregir, por tanto, la última referencia: Apc 21, 2). Sobre la prehistoria de esta noción agustiniana se discutiría con fruto *o. c.*, 71-81. Los textos tomados de Ticonius, 78-81, son particularmente importantes. Ticonius había hablado ya de Babilonia, ciudad impía, y de Jerusalén, iglesia de Dios viviente. Recordemos además que el sentido de estos nombres es: para Jerusalén, *visio pacis*, y para Babilonia (como para Babel), *confusio*. Cf. *De Civ. Dei*, XVI, 4, col. 482; XVIII, 2, col. 601, para Babilonia; *De Civ. Dei*, XIX, 9, col. 637, para Jerusalén.

JERUSALÉN (VISIO PACIS) ↕ BABILONIA (CONFUSIO)

trata siempre de lo mismo, es decir, de dos "sociedades humanas"[31]. Para aquilatar más la noción de esto, el método más seguro es definir a los miembros de que ellas se componen, pero Agustín se ha expresado sobre ese punto en tantas formas diferentes que sus lectores tienen excusa al dudar y algunos de sus intérpretes incluso de perderse en ello. Un hilo conductor permite, sin embargo, encontrarse con seguridad en el dédalo de los textos; es el principio expuesto varias veces por Agustín de que las dos ciudades de que él habla reclutan a sus ciudadanos según la ley de la predestinación divina. Todos los hombres forman parte de la una o de la otra, porque todos los hombres están predestinados a la beatitud con Dios o a la pena con el demonio[32]. No pudiéndose concebir ninguna alternativa, se puede afirmar sin miedo que la cualidad de ciudadanos de una u otra ciudad viene en último análisis de la predestinación divina, de la que cada hombre es objeto. Por

[31] *De Civ. Dei*, XV, 18, col. 461; XV, 20, 1, col. 462. Agustín sigue, por tanto, fiel a la tradición greco-romana de la ciudad-pueblo. Sólo distingue tres formas orgánicas de la vida social *(vita socialis)*: la familia, la ciudad *(civitas vel urbs)*, el globo terráqueo: *"Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes."* *De Civ. Dei*, XIX, 7, col. 633. H. SCHOLZ ha observado justamente *(Glaube und Unglaube*, 85-86) que es generalmente inexacto, y a menudo peligroso, traducir *civitas* por Estado, aunque se den casos, relativamente raros, en que esto sea legítimo.

[32] *"Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum; quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo."* *De Civ. Dei*, XV, 1, 1, col. 457.

PG. 57 } PRAEDESTINATIO — CIVITAS DEI / CIVITAS DIABOLI

tanto, es en este sentido como conviene interpretar las variadas fórmulas de que hace uso Agustín para designar a las dos ciudades. Algunas no ofrecen dificultad; por ejemplo, "la ciudad de Dios y la ciudad del diablo" o, lo que es lo mismo, "la ciudad de Cristo y la ciudad del diablo" [33]. De la misma forma, "la familia de los hombres que viven de la fe y la familia de los hombres que no viven de ella", "el pueblo de los fieles y el de los infieles" o "la sociedad de los hombres piadosos y la de los impíos", es decir, la de aquellos a los que une el amor de Dios y la de aquellos a los que une el amor de sí mismos [34]. En cambio, se puede dudar cuando Agustín opone "ciudad celeste y ciudad terrestre", "ciudad temporal y ciudad eterna" e incluso "ciudad mortal y ciudad inmortal" [35], ya que las dos ciudades son inmortales; los predestinados que viven en el tiempo son, sin embargo, miembros de una de las dos ciudades eternas, y ya en esta tierra se puede ser miembro de la ciudad celeste por el hecho de estar

[33] "*Civitates quarum una est Dei, altera diaboli.*" De Civ. Dei, XXI, 1, col. 709. "*Quod pertinet ad civitates duas, unam diaboli, alteram Christi.*" De Civ. Dei, XVII, 20, 2, col. 556. Agustín añade: "*Et earum reges diabolum et Christum*", y más adelante llama *liberam civitatem* a la Ciudad de Dios.

[34] *De Civ. Dei*, XIX, 17, col. 645. *De Civ. Dei*, XIV, 13, 1, col. 421: "*Una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.*"

[35] *De Civ. Dei*, XI, 1, col. 317 (anotar aquí: "*quamdam civitatem Dei, cujus cives esse concupiscimus illo amore, quem nobis illius Conditor inspiravit*"). *De Civ. Dei*, V, 18, 3, col. 165. *De Civ. Dei*, XXI, 11, col. 726.

predestinado a ella [36]. Agustín usa tanto fórmulas precisas como otras que no lo son. En caso de duda, las primeras deben servir de reglas de interpretación: cualquiera que sea el nombre que lleve, toda ciudad se reduce a aquella cuyo rey es Dios o bien a aquella cuyo rey es el diablo, y sus diferentes denominaciones no significan jamás otra cosa.

Se evitará, pues, primero el contrasentido, desgraciadamente bastante frecuente, que confunde a la ciudad del diablo con las sociedades políticas como tales o, como se dice a veces, con el Estado. Las dos pueden coincidir de hecho, es decir, en circunstancias históricas determinadas, pero se distinguen siempre en derecho.

OJO Ne pas confondre Civitas diaboli [illegible] Estado.

La verdadera definición de ciudad terrestre es muy diferente [37]. La cuestión no es saber si se vive o no en una de las sociedades en que se reparte actualmente la tierra, lo que es inevitable, sino si sitúa uno mismo su propio fin último en la tierra o en el cielo. En el primer caso se es ciudadano de la ciudad terrestre; en el segundo se es ciudadano de la ciudad celeste. El problema no cambia de aspecto cuando

[36] Agustín mismo lo dice en términos propios, primero en todos los textos en que él presenta a estas dos ciudades como "mezcladas" la una con la otra en esta vida; después, y sobre todo, en el pasaje en que escribe: "*Civitas autem coelestis, vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide...*"; "*Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra...*" *De Civ. Dei*, XIX, 17, col. 645-646. Cf. *o. c.*, XXII, 6, col. 758.

[37] Ver sobre este punto las justas observaciones de H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube*, 87-89. Cf. OTTO SCHILLING, *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus* (Herder, Friburgo 1910) 54.

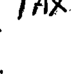
se plantea no a propósito de los individuos, sino de las sociedades mismas: aquellas que se organizan únicamente con miras a la felicidad de este mundo se incorporan por ese mismo hecho a la ciudad terrestre, que no es otra que la del diablo; las que se organizan con miras a la beatitud divina se incorporan desde el mismo momento a la ciudad celeste, que no es otra que la ciudad de Dios.

Por ejemplo, la sociedad romana de la decadencia, con todos los vicios que le reprochan sus poetas, sus historiadores y sus moralistas, no ha sido otra cosa que un fragmento de la ciudad del diablo peregrinando sobre la tierra hacia el funesto fin que la espera. En la medida en que, incluso después de la llegada de Cristo, se perpetúa tal sociedad, ¿qué otra cosa se puede hacer sino soportarla con paciencia prediciéndole su destino? Los servidores de Cristo, ya sean reyes, príncipes, jueces, funcionarios civiles o militares, ricos o pobres, libres o esclavos, de uno u otro sexo, tienen orden de soportar, si es necesario, esta funesta y criminal república, asegurándose así por la propia paciencia un sitio de honor en esta augusta y santa corte, la república celeste, cuya ley es la voluntad de Dios [38]. Ninguna duda está permitida aquí: la república terrestre que Agustín condena es Roma, y la que se le opone es la ciudad de Dios, la única donde reina la verdadera justicia, porque su fundador y jefe es Cristo [39]. Además, cuando habla de hombres "ciudadanos de la república te-

[38] *De Civ. Dei*, II, 19, col. 65.
[39] *De Civ. Dei*, II, 21, 4, col. 68-69.

rrestre" [40] se refiere a los miembros de un pueblo o de un Estado. Sin embargo, en todos estos casos ni el pueblo ni el Estado son condenados como tales, sino porque, al actuar su fin sobre la tierra, se integran en la ciudad del demonio, cuya ley aceptan. Son malos sólo en cuanto se hacen exclusivamente terrestres, lo que basta para excluirlos de la ciudad de Dios.

El sentido preciso de *civitas terrena* es, por tanto, el de "ciudad de los hijos de la tierra", es decir, el de sociedad cuyos miembros, ligados como están por el amor exclusivo o preponderante de las cosas de la tierra, la consideran como su única y verdadera ciudad. Pero ya se trate de la tierra o del cielo, ¿qué fin persiguen las "ciudades"? Cuando desarrolla completamente su pensamiento sobre este punto, Agustín demuestra que todo grupo social se propone alcanzar la paz; ahora bien, se pueden concebir y desear dos paces distintas, la de la tierra y la del cielo. Nada prohíbe al hombre desear las dos a la vez, pero una diferencia radical separa a los hombres que persiguen exclusivamente la paz terrestre de los que desean además la paz del cielo, por lo que nosotros volvemos a la distinción de las sociedades en función de sus voluntades dominantes: todas las voluntades que tienden a la paz de Dios forman el pueblo de la ciudad de Dios, y todas las que tienden a la paz de este mundo como hacia su último fin forman el pueblo de la ciudad terrestre. El primer pueblo une a todos aquellos que *usan* del mundo para *gozar* de



[40] *De Civ. Dei*, XXII, 6, col. 759.

Ratio superior — R. Inferior
Civitas Dei — Civitas diaboli
Frui — Uti

Dios; el segundo une a todos los que, si bien reconocen un Dios o dioses, pretenden usar de ellos para gozar del mundo [41]. Nosotros decimos que a tal amor, tal pueblo. Así, pues, si se puede identificar legítimamente un pueblo determinado con la ciudad terrestre, es únicamente en la medida en la que él mismo se incorpora a ella por su voluntad dominante, y no se le incorpora por el hecho de que perdura en el tiempo, como lo exige su condición de criatura, sino por su negativa a usar el tiempo con miras a gozar de la eternidad.

Lo mismo que la sociedad humana, tomada como tal, no se confunde con la ciudad terrestre, la Iglesia no se confunde con la ciudad de Dios. Recordemos que ésta incluye a todos los predestinados a la beatitud y sólo a ellos. Este, sin embargo, no es el caso de la Iglesia. Por estrechamente que se la conciba puede haber en ella hombres que gozarán un día de la vista de Dios y que, sin embargo, no pertenecen todavía a la Iglesia.

Iglesia ≠ Civitas Dei — Sociedad humana ≠ Civitas diaboli.

El caso de San Pablo antes de su conversión es un ejemplo típico. El no estaba todavía en la Iglesia de Cristo, pero era ya ciudadano predestinado de la Ciudad de Dios. Inversamente, hay en la Iglesia cristianos que no están destinados a la beatitud celeste; son, pues, miembros de la Iglesia, pero no ciudadanos de la Ciudad de Dios. No obstante, igual que ciertos pueblos se incorporan a la ciudad terrestre por su voluntad dominante, la Iglesia encarna de

[41] *De Civ. Dei.* XV, 7, 1, col. 444. Cf. IV, 34, col. 140; XV, 15, 1, col. 456; XIX, 17, col. 645.

hecho e incluso, por su voluntad esencial, de derecho a la Ciudad de Dios. Por esto mismo San Agustín se expresa exactamente al decir que, aquí abajo, las dos ciudades están *perplexae,* es decir, mezcladas todavía la una con la otra. La expresión se debe entender en el sentido estricto, pues si sus ideas son irreducIblemente distintas hasta el punto de excluirse mutuamente, sus ciudadanos no están siempre, mientras peregrinan en el tiempo, donde deberían estar. Cuando Pablo perseguía a los cristianos, este predestinado de la Ciudad de Dios se encontraba todavía confundido entre el pueblo de la ciudad terrestre. Así, pues, la ciudad de Dios cuenta con futuros ciudadanos incluso entre sus propios enemigos, lo mismo que, "durante su peregrinaje por este mundo, ella tiene consigo *(habet secum)* hombres que están unidos a ella por la comunión de los sacramentos, pero que no participarán con ella de la suerte eterna de los santos". Mezclados momentáneamente, el juicio último los dividirá [42], pero los miembros de la Iglesia que no gozarán de la beatitud celeste son aquellos que están en la Iglesia y no viven según ella. Por eso lo que puede haber de confusión temporal entre sus miembros no altera la pureza de sus ideas. Aquellos cuyo amor aspira a los bienes de la tierra son ciudadanos de la ciudad terrestre, aunque estén en la Iglesia, sin que la Iglesia misma deje de aspirar a los bienes de la Ciudad Celeste. A este título, y en tanto que Iglesia, se identifica ya con la

[42] *De Civ. Dei,* I, 35, col. 45-46.

Ciudad de Dios [43], porque así como los que viven en el mundo según el mundo son miembros de la ciudad terrestre, los que viven en la Iglesia según la Iglesia reinan ya con Cristo en el reino de los cielos.

Concebida así, la Ciudad de Dios tiene fronteras que, por muy espirituales que sean, son inquebrantables, ya que coinciden con los términos establecidos por la fe. Puesto que ella es el reino de Cristo, está animada desde dentro por la fe en Cristo, de la que vive, y se extiende al conjunto de todos los hombres que viven en esta misma fe, ya que Cristo reina en todas partes donde la fe reina, y allí donde Cristo reina está el reino de Cristo. Este punto es de una importancia extrema. Desde este momento una nueva sociedad ha sido constituida por el acuerdo de las voluntades unidas en el amor de un mismo bien, que les ha sido propuesto por una misma fe. El acuerdo de los corazones supone, por tanto, aquí el de los espíritus, y es por eso por lo que al mismo tiempo que es un amor, el bien de la sociedad santa es una doctrina; su amor es el de una verdad; el de una verdad que no puede ser más que única, la de Cristo. Agustín la ha sentido tan vivamente, que de ahí ha deducido toda una doctrina sobre la dife-

[43] *"Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est Sancta Ecclesia in omni terra...",* De Civ. Dei, VIII, 24, 2, col. 251. *"Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei, hoc est ejus Ecclesiam...",* De Civ. Dei, XIII, 16, col. 387. *"Neque nisi ad Christum et ejus Ecclesiam, quae civitas Dei est...",* De Civ. Dei, XVI, 2, 3, col. 479. *"Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi..."; "... de regno ejus, quod est Ecclesia...",* De Civ. Dei, XX, 9, 3, col. 674.

rencia esencial que distingue la actitud del mundo y la de la Iglesia frente a la verdad [44].

Las filosofías prometen al hombre la felicidad. Trazan incluso la ruta que conduce a ella, pero no hay dos filósofos de cierta importancia que estén de acuerdo sobre lo que es la felicidad, ni sobre el camino a seguir para conseguirla. Las razones de este desacuerdo son múltiples: por ejemplo, la vanidad que los empuja a desear la originalidad a todo precio o a superarse unos a otros en sabiduría; pero la razón principal es más profunda: estos filósofos, como hombres, han buscado la felicidad en los hombres, con sentimientos y razonamientos humanos. Lo que les ha faltado para encontrar la verdad y ponerse de acuerdo sobre ella ha sido apoyarse en una revelación divina, a la vez segura y común a todos. Los autores sagrados han procedido de una manera muy diferente. Con escasa diferencia todos ellos dicen lo mismo, y esta unidad de sentimiento les ha hecho encontrar crédito ante una gran multitud. Vemos así, de un lado, muchos filósofos diferentes, de los que cada uno tiene pocos discípulos; del otro, unos pocos escritores sagrados, que están todos de acuerdo y que arrastran tras de sí una inmensa muchedumbre de discípulos.

Esta diferencia fundamental explica por qué la actitud de los Estados ante la filosofía no es la mis-

[44] Los hombres son aquí la ciudad y el reino a la vez. De aquellos que están ya en el cielo (Phil 3, 20) se puede decir que *"eo modo sunt in regno ejus, ut sint etiam ipsi regum ejus (scil. Christi)."* De Civ. Dei, XX, 9, 1, col. 673. Cf. XX, 9, 3, col. 674.

ma que la de la Iglesia. En un pueblo pagano el Estado permanece indiferente a las doctrinas que enseñan los maestros de la sabiduría. La experiencia de la historia es concluyente en este punto: en la ciudad terrestre el Estado jamás ha asumido el patronato de ninguna doctrina filosófica de una manera lo bastante resuelta como para condenar a las otras. "¿Qué jefe de cualquier secta filosófica ha sido aprobado alguna vez en la ciudad del diablo, hasta el punto de que allí se desaprobara a aquellos que hablaban de forma diferente y contra él?" Al escribir estas líneas Agustín piensa particularmente en la historia de Atenas, en la que se ve enseñar simultáneamente el epicureísmo que niega la providencia divina y el estoicismo que la afirma. Sin embargo, habría sido importante para la felicidad humana saber quién tenía razón y quién estaba equivocado. Antístenes coloca el bien supremo en la voluptuosidad. Aristipo, en la virtud. El uno dice que el sabio debe huir de las funciones públicas; el otro, que debe buscar el poder. Que se consideren otros puntos doctrinales no menos importantes: si el alma es mortal o inmortal, si hay o no una transmigración de las almas y por todas partes se encontrará la contradicción. ¿Ha intervenido el Estado para establecer el acuerdo? Jamás. "¿Qué pueblo, qué senado, qué autoridad pública, qué poder público de la ciudad impía se ha preocupado jamás por poner de acuerdo las disensiones filosóficas y otras casi innumerables que se podrían citar? ¿Cuándo se ha visto aprobar y autorizar una doctrina o desaprobar y prohibir las otras,

antes que tolerarlas en su seno, en una confusión en la que ningún juicio ponía orden a las controversias que hacían disputar a los hombres no por cuestiones de los campos, de las casas o por los problemas monetarios, sino a propósito de lo que constituye la felicidad o la desgracia de la vida?" De hecho, el Estado pagano es una Babilonia, ya que es una ciudad de "confusión" e incluso de la peor de las confusiones, la que al autorizar todos los errores se desinteresa de la verdad. Además esto podría preverse, ya que la ciudad terrestre es aquella en la que el diablo es rey; ¿y qué le importa a ese rey que los errores más contrarios se opongan o combatan? Por diversas que sean, todas las impiedades hacen su negocio, y basta que sean falsas para asegurar su poder.

TOLERANCIA = CONFUSIÓN (BABEL)

Ya se ve que Agustín no ha previsto la filosofía oficial del Estado marxista, pero tal vez este Estado sólo represente un tardío despertar de la conciencia de una necesidad inherente a la noción de sociedad universal. A partir del momento en que la ciudad terrestre aspira a la universalidad, que ha sido atribuida primeramente a la Ciudad de Dios, le es necesario a su vez promulgar un dogma único, asignar a todos los hombres un solo y mismo bien terrestre, cuyo amor común hará de ellos un solo pueblo, una sola ciudad. Entre el Estado pagano de la antigüedad y el de nuestros días está la Iglesia Católica, cuya suprema autoridad espiritual reivindica y usurpa el Estado pagano de hoy.

Puesto que es ateo, el Estado moderno es totalitario con pleno derecho.

El régimen intelectual de la Ciudad de Dios, totalmente contrario al de la ciudad antigua, difiere también del régimen de la ciudad moderna. Se ve claro desde sus orígenes si se compara al pueblo de Israel con las ciudades griegas. Seguramente esta "República" no ha conocido jamás parecida indiferencia. En ella se han distinguido inmediatamente los verdaderos profetas de los falsos, y el perfecto acuerdo entre los autores sagrados se ha tenido por una señal segura de verdad. "Pero sólo ellos eran los filósofos, es decir, los amantes de la sabiduría; ellos, los sabios, los teólogos, los profetas, los maestros de la honradez y la piedad. Cualquiera que haya pensado y vivido como ellos, no ha vivido ni pensado según los hombres, sino según Dios, que hablaba por ellos." Así, pues, lo que constituye la coherencia y la fuerza de tal enseñanza es que se apoya en la autoridad de Dios. La de la razón humana ha probado su debilidad por su misma caída, y no solamente Agustín no parece prever el nacimiento de pueblos en los que, constituyéndose en doctor, el Estado decretaría a su vez una verdad de Estado, sino que duda visiblemente de que alguna sociedad, cuyo único fin sea de este mundo, pudiera interesarse por semejante cuestión. No es que a la filosofía le sea imposible enseñar entre muchos errores algunas verdades accesibles a la razón. Bastante después del primer entusiasmo que le había inspirado la lectura de Plotino, Agustín no olvidaba lo

que los filósofos habían dicho de verdad sobre Dios, autor y providencia del mundo; sobre la excelencia de la virtud, el amor a la patria, la confianza en la amistad; todas estas verdades, y otras muchas, las han conocido y enseñado, pero mezcladas con innumerables errores y sin saber a qué fin referirlas ni cómo relacionarlas a él. Ahora bien, al mismo tiempo los profetas enseñaban al pueblo de Dios estas mismas verdades, pero purificadas de todo error y con una autoridad tan irrecusable como definitiva. El pueblo de Dios ha debido su unidad a la unidad de su sagrada doctrina [45].

Encarnación de la Ciudad de Dios, la Iglesia no hace en este punto más que mantener la tradición del pueblo judío, del que es heredera y cuyo depósito sagrado ha enriquecido añadiendo al Antiguo el Nuevo Testamento. Su catolicidad, es decir, su universalidad, la obliga más estrictamente a preservar esta unidad doctrinal. El cuidado que tiene en el cumplimiento de este deber ha dado además nacimiento a un fenómeno desconocido para los antiguos: la herejía. Sócrates fue condenado a muerte por impiedad contra los dioses de la ciudad, no por haber cometido

[45] *De Civ. Dei,* XVIII, 41-43, col. 600-603. Se podría objetar a esta tesis las divergencias que los traductores pueden introducir en la enseñanza de la Escritura, pero Agustín no siente ninguna inquietud por eso. Para él las digresiones de los traductores son inspiradas por Dios, si bien éstos han sido en este caso, y a su manera, profetas *(De Civ. Dei,* XVIII, 43, col. 603-604). Si se piensa en las fecundas doctrinas que San Agustín ha sacado de traducciones manifiestamente aberrantes, uno se inclina a darle aquí la razón.

algún error sobre la naturaleza de los dioses en general. Mientras no se dijese nada contra sus dioses, la ciudad antigua podía tolerar todas las teologías. La Ciudad de Dios, por el contrario, no puede tolerar más que una: aquella cuya aceptación común asegura, junto con su unidad, su existencia misma. El que rompe la doctrina, rompe el vínculo de la ciudad. Ahora bien, eso es precisamente lo que hace el hereje. Al "elegir" su propia verdad actúa como una fuerza de destrucción suscitada por el demonio para quebrantar desde dentro la Ciudad de Dios en el preciso momento en que, por la gracia divina, comienza a triunfar de sus enemigos exteriores. De ahí procede, para la Iglesia que la encarna en este mundo, ese imperioso deber de absolutismo doctrinal, que más tarde tomará el aspecto de una intolerancia propiamente cívica y social, en las épocas en que la Ciudad de Dios habrá, por decirlo así, absorbido a los Estados, pero que, en su propia esencia, sólo se requiere en el interior de la Ciudad Celeste. Nada hay más evidente que el que se requiera en ésta. Para ella es una cuestión de vida o muerte. La Iglesia no podría tolerar con indiferencia y sin intervenir que los que hablan en su nombre sostengan lo que les plazca. La Ciudad de Dios, cuya existencia depende de la unidad de la fe, no puede reconocer a sus doctores el derecho de combatirse y contradecirse que la Ciudad de la confusión concedía indiferentemente a sus filósofos. Lo único que puede hacer en dicho caso es intervenir con autoridad para restablecer la unidad, llamando la atención de los abe-

rrantes, ya que un hombre que se equivoca no es un hereje; pero si el que se equivoca se convierte en hereje al preferir su propio sentido a la doctrina de la que vive la Iglesia, ésta no puede hacer otra cosa que excluirlo del cuerpo, por cuya destrucción trabaja [46]. A decir verdad, no es ella quien lo excluye, sino que constata que él se ha excluido por sí mismo.

Se ve por esto lo que opone la actitud de las dos ciudades en materia de doctrina: indiferencia, por una parte; dogmatismo, por otra. Esta posición agustiniana del problema define al mismo tiempo uno de sus principios constantes y el origen de innumerables dificultades, de las que algunas se han impuesto a la atención del propio Agustín, pero muchas de las cuales y mucho más graves debían surgir más tarde en el curso de la historia. Puesto que la Ciudad de Dios no es de este mundo, no tiene ningún deber de intolerancia con respecto a las cosas de este mundo, y como no obliga a la ciudad terrestre a abdicar su misión propia, no estorba a ningún individuo ni a ningún Estado. ¿Qué importa que los cristianos piensen y vivan como quieran, mientras no obliguen a los demás a pensar como ellos? Sin embargo, la Ciudad de Dios no podría aprobar la ciudad terres-

[46] *De Civ. Dei*, XVIII, 51, 1-2, col, 613-614. Sobre los problemas que ha planteado al mismo San Agustín el recurso eventual al brazo secular, ver NOURISON, *La philosophie de Saint Augustin*, II (2 ed., París 1869) 65-73. La evolución de su pensamiento sobre este punto ha sido bien estudiada por A. COMBES, *La doctrine politique de Saint Augustin* (Plon, París 1927) 352-409.

tre, sino más bien criticarla e incluso condenarla, y si puede, reformarla, ¿por qué medios se juzgará autorizada a intervenir en ella? Ahí está todo el problema y la solución puede variar según el tiempo y el lugar, pero nada puede impedir, ateniéndose a la posición agustiniana, que la autoridad de la Ciudad de Dios no intervenga para ordenar esta libertad temporal, la cual, según la descripción dada por Agustín, debe prevalecer por la esencia misma de la ciudad terrestre. Cuando su oposición "mística" se trasplanta sobre el plano temporal degenera inevitablemente en conflicto, y, aunque Agustín no parecía haberlo previsto jamás, ya no es imposible imaginarse a la ciudad terrestre uniéndose a su vez a la imagen de la Ciudad Celeste, y como una contra-Iglesia, bajo una verdad doctrinal propia e impuesta, esta vez por la fuerza, con exclusión de toda decisión e intolerancia de toda contradicción. Esto es lo que vemos en nuestros días.

En la época en que el Obispo de Hipona escribió *La Ciudad de Dios,* nada anuncia todavía que semejante cosa sea posible. Entre los griegos, doscientas ochenta y ocho sectas morales diferentes se ofrecen a la elección del público. Incluso si se reducen a tres las definiciones del bien supremo, como Varrón propone, queda una elección de respuestas, de las que, desgraciadamente, ninguna puede satisfacer al cristiano. Si desea saber en qué consiste el bien supremo, éste tiene que dirigirse a la revelación: aprende de ella lo que es la vida eterna y lo

acepta por la fe [47]. Desde ese momento todo está reglamentado por ella y de la misma manera para todos los que la aceptan. La vida presente donde el nacimiento le coloque es para el cristiano sólo un tiempo de pruebas que le esperan en cada uno de los tres grados del orden social en que forzosamente tiene que integrarse: su familia llena de preocupaciones, su país lleno de injusticias, la tierra, en fin, llena de toda clase de confusiones que causan las guerras entre Estados, y primero, incluso, sólo por la diversidad de lenguas, un hombre que prefiere vivir con su perro que con un extranjero cuyo idioma no comprende [48]. *Domus, urbs, orbis:* ¿Dónde encontrar una sociedad digna de este nombre, una que se baste para conseguir la paz, unificando la tierra bajo un solo imperio? Pero la experiencia ha sido hecha y su fracaso es visible. Hay cierta ingenuidad en creer que la unificación del mundo suprimiría las guerras. En el seno del Imperio romano, y no a causa de su misma extensión, ¡cuántas guerras intestinas! Se han reemplazado los conflictos internacionales por la guerra civil o social, lo que difícilmente se entenderá como un progreso [49]. A cualquier parte que se dirija la mirada, esta tierra no ofrece ningún refugio para la paz, salvo la esperanza del cristiano de una paz que no espera en esta tierra, sino en la bienaventuranza eterna [50]. Por eso, aun en esta vida los cristianos viven ya en otra.

[47] *De Civ. Dei,* XIX, 4, 1, col. 627-628.
[48] *De Civ. Dei,* XIX, 5-6, col. 631-633.
[49] *De Civ. Dei,* XIX, 7, col. 633-634.
[50] *De Civ. Dei,* XIX, 11, col. 637.

Por tanto, participan ya de la paz, pero no pueden conseguirla más que participando en su orden, del que toda paz deriva. Este mismo orden presupone el conocimiento de la verdad, que un día proporcionará plenamente la visión de Dios, pero que ahora sólo la fe asegura suficientemente en esta vida. Al menos ella sola la asegura. Esto es lo que dice San Agustín en una de estas fórmulas en las que se resume de un golpe la totalidad de su doctrina: "A fin de que el espíritu humano, inquietado por el deseo de conocer, no caiga por debilidad en la miseria del error, es necesario un magisterio divino al que obedezca libremente." Pues la gracia no suprime la libertad, sino que la funda. Así, en este viaje de exilio, en el que su cuerpo mortal esconde al hombre la visión de Dios, sólo la fe le guía [51] y, puesto que todo el género humano no es más que un solo hombre en marcha hacia Dios, de la misma forma que sólo la fe asegura la unidad de la paz en el corazón de cada hombre, en el seno de cada familia, de cada pueblo y de cada imperio, así, y más evidente todavía, sólo ella puede asegurar la paz de la Ciudad de Dios. "La paz de la Ciudad Celeste es la sociedad de aquellos que, en el orden y la concordia, gozan de Dios en común y gozan en Dios los unos de los otros" [52]. Pero este orden y esta concordia se deben a la sumisión que le hace aceptar la ley eterna, que recibe aquí abajo por la fe [53].

[51] *De Civ. Dei*, XIX, 14, col. 642. Cf. 2 Cor 5, 6-7.
[52] *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1, col. 640.
[53] *De Civ. Dei*, XIX, 14, col. 642.

No se puede leer a San Agustín sin sentir la impresión de la inmensa importancia de su doctrina ni sin dudar frecuentemente de la forma de interpretarla. Han nacido tantas cosas de ella que se teme atribuirle lo que ella ha preparado sin contenerlo e, inversamente, negarle lo que debía contener, al menos en germen, ya que le ha dado nacimiento: Gustaría poder distinguir con certeza aquellas consecuencias de sus principios de las que él mismo tuvo conciencia, de aquellas otras que no había previsto y que, sin duda, no podía prever. ¿Cómo conseguirlo? El mismo ha dudado y variado en la aplicación de sus ideas a las circunstancias cambiantes; ahora bien, las que él conoció son poco numerosas en comparación con la inmensa serie de aquellas que no pudo conocer, porque sólo se han producido después de su época, en el transcurso de una larga experiencia que hoy es de quince siglos. No siempre es fácil saber cómo el mismo Agustín ha aplicado sus principios a las diversas y variadas condiciones de su tiempo; es imposible saber cómo él las habría aplicado en otras, pero, al menos, se puede constatar cómo las han interpretado sus sucesores.

Las dos ciudades están igualmente comprendidas en un universo único, cuyo jefe es su propio creador, Dios. Sin embargo, a diferencia de los estoicos, Agustín no concibe el universo como una "ciudad". Nunca habla del cosmos como de la Ciudad de Dios, en el sentido en el que un estoico podía hablar de la Ciudad de Zeus. Para él, una sociedad sólo puede existir entre seres dotados de razón. Por eso le he-

mos visto situar al universo como la escena donde transcurre la historia de las sociedades, y en varios aspectos, el universo se ve afectado por esta historia, y no es exactamente la suya. En este sentido, Agustín difiere profundamente de los estoicos; cuando habla de la "ciudad" no trata de hablar de cosas, sino de una verdadera sociedad.

Si se considera con él el conjunto de los seres racionales, comprendidos los ángeles, todos aparecen justiciables de una misma y única historia que, preparada desde toda la eternidad en el secreto de la predestinación divina, comienza con la creación del mundo y del tiempo para no terminarse más que con el fin del uno y la consumación de la otra. Así, pues, Agustín ha emprendido verdaderamente el escribir un discurso sobre la historia universal, y si no debía ser el último en comenzar tal empresa, sí parece haber sido el primero. En lo que concierne particularmente a la naturaleza del hombre, este proyecto implicaba el reconocimiento preciso de la unidad del género humano y, como consecuencia, de la unidad de su historia. Esto es lo que ha dicho, de pasada, cuando ha propuesto considerar a todos los hombres como a un hombre único, cuya historia transcurría sin interrupción desde el principio al fin de los tiempos. A falta de la fórmula misma, la noción de historia universal está claramente implícita en la obra de San Agustín.

¿Y es la misma de la "filosofía de la historia"? Esta vez parece difícil contestar simplemente sí o no, ya que la respuesta implica cierta noción de la

filosofía. En San Agustín, la presencia de una sabiduría cristiana de la historia es incontestable. Cabría preguntarse si, según él, una simple historia universal sería posible sin la revelación, que es la única capaz de revelarnos el origen y el fin. Sin embargo, aun amputada de todo lo que debe a la revelación, siempre sería posible la noción de una historia universal, ya que no es contradictorio admitir que todos los hombres puedan ser considerados como un ser colectivo, cuya única historia se desarrolla en el tiempo. Los límites y el método de esta historia están aún en litigio, pero no su posibilidad.

El problema es más complejo si se trata de una filosofía de la historia, ya que, en ese caso, sería necesario preguntarse, si, desde el punto de vista de Agustín, la historia hubiera sido susceptible de una interpretación de conjunto puramente racional y, por lo mismo verdadera, sin las luces de la revelación. Lo cierto es que él mismo no ha intentado la empresa: su explicación de la historia universal es esencialmente religiosa en el sentido de que ella obtiene su luz de la revelación. El ha sido, de hecho, un teólogo de la historia; la interpretación que propone procede menos de lo que hoy llamamos filosofía que de lo que él mismo llamaba Sabiduría, entendiendo por ésta la sabiduría que no sólo es de Cristo, sino que es Cristo. Interrogado sobre este punto, cosa que le habría sorprendido mucho y que nadie soñaba hacer, ¿hubiese admitido que sólo la razón pudiese deducir de la historia universal un sentido

que, en sus propios límites, fuese a la vez inteligible y verdadero? Al no haberse producido el hecho, esta cuestión no se desprende de la historia, y si bien hay grandes razones para pensar que tal empresa le parecería ruinosa, es algo que no puede probarse.

¿Se deduce de esto que Agustín no haya intervenido en el nacimiento de una filosofía de la historia? Esta es una tercera pregunta distinta de las otras dos, ya que si no ha opinado sobre nada, porque no ha pensado en ello, esto no es una razón para decir que su obra no sea el origen. Al contrario, todo invita a pensar que las diversas filosofías de la historia que se han desarrollado después de Agustín han sido otros tantos ensayos para resolver, a las únicas luces de la razón natural, un problema que primero fue planteado sólo por la fe y que, tal vez, no podría resolverse sin ella. En este sentido, el primer teólogo de la historia [54] sería también el padre de todas las filosofías de la historia,

[54] Se trata aquí de la teología en el sentido de doctrina especulativa, ya que todo el Antiguo Testamento, con la interpretación que aporta el Nuevo, era ya, de hecho, una historia universal de las sociedades conocidas, tratada desde el punto de vista de la revelación. La historia del pueblo de Dios era la del designio de Dios sobre todos los pueblos. Se encuentra incluso un bosquejo de conjunto de esta historia en Sap 10-19, que cuenta cómo la Sabiduría ha conducido a los pueblos desde la creación de Adán. Esto es ya "un discurso sobre la historia universal". En el sentido en que se puede hablar de progreso histórico en la doctrina de San Agustín, ver el ensayo de THEODOR MOMMSEN, *St. Augustine and the Christian Idea of Progress*, en "Journal of the History of Ideas", XII (1951), 346-374.

incluso si no las ha querido y aunque no se conozcan por lo que son: escombros de un edificio más vasto, que es el único en el que podrían encontrar, con un sentido auténtico del que ellas mismas no tienen conciencia, la plena justificación de su propia verdad.

Al admitir que Agustín haya propuesto esta teología y provocado el nacimiento de esta filosofía, queda aún por preguntarse si su doctrina implicaba la noción precisa de una sociedad temporal única. No, pero la ha sugerido. Ya hemos subrayado que Agustín nunca ha hablado de una sociedad, sino de dos, entre las que se divide la totalidad del género humano. En este sentido, su doctrina es a la vez más amplia y más estrecha que la de una sociedad política universal. Más vasta no sólo porque incluye a los ángeles tanto como a los hombres, sino también porque apoyada en una revelación que desborda el marco de la historia empírica, tanto en el pasado como en el porvenir, funda en la unidad de una explicación total lo que el hombre sabe de su historia y lo que de ella cree el cristiano. Más estrecha porque su propio principio unificador le prohíbe unir a todos los hombres en una única sociedad. Esta sociedad única y verdaderamente universal habría sido posible de derecho: hubiese para eso bastado que todos los seres racionales se unieran en el mismo amor del mismo Bien; de hecho, la ruptura se produjo inmediatamente, y puesto que toda sociedad es la unión de un grupo de seres racionales en la comunión de un mismo amor, la sociedad de los que no aman a Dios

se separa irreducIblemente de la sociedad de los que le aman.

Sea o no posible en este mundo una sociedad terrestre universal, parece imposible una sociedad celeste universal de todos los hombres, a menos que no sea abolida la distinción, fundamental en Agustín, entre la ciudad del demonio y la Ciudad de Dios.

Así, pues, ahí hay ya un primer obstáculo que parece insuperable a toda tentativa para producir directamente, en términos de unidad temporal, la noción agustiniana de la Ciudad Celeste. Para unir a los hombres con miras a la otra vida, la Iglesia sólo dispone de la fe. Ahora bien, no basta que la cruz de Cristo se plante en mitad de la tierra; es necesario además que los hombres consientan mirarla y que los que la han visto una vez no cierren los ojos para no volverla a ver. Incluso los que la cargan sobre los hombros no reconocen siempre que es ella la que, después de haberla llevado por sí mismos, les ha dado Dios para que la lleven. Así, para no pensar desde ahora más que en el porvenir, ¿de qué medios dispone la Iglesia, que no es más que la Ciudad de Cristo en peregrinación hacia Dios, para reunir a todas las ovejas en un solo rebaño y bajo un solo pastor? En otros términos, ¿de qué medios dispone para hacer aceptar a todos los hombres la fe de la que es depositaria y que su amor les propone? No se impone el amor por la fuerza: Jesucristo mismo la tuvo y quiso que se le dejara al César. Pero ¿sería posible tal vez convertir al César y por medio de él, que posee la fuerza legítimamente, reformar la

ciudad temporal a la imagen de la Ciudad de Dios? No es necesario que lo que hay en este mundo sea de este mundo, que lo terrestre quiera ser de la tierra, que lo temporal se niegue siempre a considerarse como una etapa hacia lo eterno.

Lo mismo que la fe, que trasciende la razón, puede conquistar y dar la inteligencia, la Iglesia, que trasciende a todos los pueblos y se recluta indistintamente entre los hombres de todas las razas, de todos los países y de todas las lenguas y condiciones, ¿no podría darles incluso esta unidad y esa paz terrestres de las que gozarían inmediatamente sobre la tierra si, como ella los invita, se unieran todos, por la fe, en el amor de Cristo? Así, al mismo tiempo que establecía la fe como frontera de toda sociedad universal, la doctrina de Agustín sugería un esfuerzo incesante para hacer retroceder esa frontera a los límites de la tierra. A pesar de sus desgracias, Roma tenía ya emperadores cristianos y era todavía Roma. Si él no ha concebido claramente un mundo único unido y pacificado, bajo un solo emperador cristiano que encontrase en la fe cristiana el fundamento de una especie de paz temporal sobre la tierra en espera de la perfecta paz del cielo, Agustín no ha dejado de demostrar a los soberanos terrestres que la suerte de sus imperios estaba ligada para siempre a la de la Iglesia. Para inspirar a los príncipes el deseo de organizar la tierra en una sola sociedad hecha a su imagen y semejanza, a la Ciudad de Dios le bastaba con existir.

En el mismo San Agustín todo está claro. La Ciu-

dad de Dios y la ciudad terrestre son dos ciudades místicas, hasta tal punto que sus ciudadanos están separados por la predestinación divina. Sus pueblos respectivos son el de los elegidos y el de los condenados. No se podría estar más alejado de toda consideración política, en el sentido temporal del término. Entre sus sucesores se ha afirmado progresivamente una tendencia doble y complementaria. De una parte, olvidando la gran visión apocalíptica de la Jerusalén celeste, se ha reducido la Ciudad de Dios a la Iglesia, que en la auténtica perspectiva agustiniana no era más que la parte peregrina que trabaja en el tiempo para reclutar ciudadanos para la eternidad. Por otra parte, se ha tendido cada vez más a confundir la ciudad terrestre de Agustín—ciudad mística de la perdición—con la ciudad temporal y política. A partir de este momento el problema de las dos ciudades se ha convertido en el de los dos poderes, el espiritual de los Papas y el temporal de los Estados o de los príncipes. Pero ya que para la Iglesia incluso lo espiritual está presente en lo temporal, el conflicto de las dos ciudades ha descendido de la eternidad al tiempo. A la vez, la sociedad universal de los hombres descendía del cielo sobre la tierra, y, ya que una misma sociedad no podría tener dos jefes, el problema consistía en saber cuál de los dos poderes ejercería jurisdicción suprema sobre ella. La historia de este problema sería la del conflicto, permanente en la Edad Media, entre el sacerdocio y el imperio. Nosotros sufrimos todavía el mismo conflicto, pero no data de hoy, y es una gran inge-

nuidad creer que la Edad Media fue una edad de oro en la que los príncipes seguían como ovejas el cayado del Pastor romano de los pueblos. La sola afrenta de Anagni debería bastar para disipar esta ilusión. Pero por muy ligado que esté a éste, nuestro problema es otro. Consiste exactamente en saber cómo, una vez instalada en el tiempo, la sociedad universal de los hombres ha concebido su propia naturaleza. Hay que atravesar muchos siglos antes de encontrar el genio que ha sabido ver claramente los nuevos fundamentos del problema. Los encontraremos reunidos en la *Respublica fidelium*, del franciscano inglés Roger Bacon.

III. LA REPUBLICA CRISTIANA

Entre las figuras increíblemente diversas que pueblan el siglo XIII, ninguna tan original como la de Roger Bacon. No se le puede leer sin amarle, no sin preguntarse si no se le ama más muerto que se le hubiese amado vivo. Este monje franciscano ha pasado largos años en dificultades con su orden, posiblemente un poco por culpa de ésta y sin duda un poco también por la suya. Pero ¿qué sabemos de la verdad? Sólo le conocemos por sus escritos, que son los de uno de esos apóstoles dedicados a la misión que Dios les ha confiado, incapaces de hablar de otra cosa, un poco cómicos al principio y después aburridos para sus contemporáneos; en fin, francamente insoportables. Pero tal vez nos equivocamos y este inglés haya sido más bien un taciturno cuya agitación se vertía entera en libros.

Nada es menos interesante que inventar la historia. Lo único absolutamente cierto es que el espíritu

de este monje estaba obsesionado por un sueño de nobleza incomparable, ya que le fue dado concebir en la plenitud de sus implicaciones y exigencias la idea de un pueblo universal, cuya ciudadanía estaría abierta a todos los hombres de buena voluntad, unidos por su común profesión de la fe cristiana.

Seguramente, el ideal de Roger Bacon recuerda el de San Agustín, pero la República de los fieles en la que él piensa es muy diferente de la Ciudad de Dios. Aquélla es una república, si no de este mundo, al menos en este mundo. No es así la Ciudad de Dios, ni siquiera la Iglesia. Si bien debe crecer a la luz de la Iglesia y preparar la venida de la Ciudad de Dios, a su manera es un verdadero pueblo temporal bajo la dirección de la sabiduría cristiana, con miras a la búsqueda de bienes, de los que el hombre puede gozar en el tiempo. Para imaginar sólo que fuera posible, es necesario tener ese genio particular que revela a ciertos hombres la fórmula clara de las opiniones confusas de su propia época. Lo que otros presienten y desean, ellos lo dicen. Tomás de Aquino, Buenaventura, Alberto Magno, Duns Escoto han hablado admirablemente de la Sabiduría cristiana; todos han sentido más o menos que ella aspiraba secretamente a crear un pueblo nuevo que, incluso en el tiempo, viviría de su sustancia, pero Roger Bacon es el único que lo ha visto, el único que ha recibido la misión personal de decirlo y lo ha dicho [1]. Basta abrir el *Opus Majus* para descubrir, des-

[1] El problema por el que se interesa San Buenaventura es el de asegurar la autoridad soberana de la Iglesia y de su

de el primer capítulo, el plan de conjunto y las últimas intenciones: "Dos cosas se requieren para un estudio completo de la Sabiduría: primero lo que es necesario para conocerla lo mejor posible, después su conexión con todo el resto para dirigirlo por medios apropiados. En efecto, la luz de la sabiduría es la que ordena la Iglesia de Dios, organiza la República de los creyentes, opera la conversión de los incrédulos, y, en fin, con su poder, reprime a los que se obstinan en el mal y los arroja de las fronteras de la Iglesia, más lejos que derramando la

jefe: "*universalis omnium principatus*" (*Qu. disp. De perfectione evangelica*, q. IV, a. 3; ed. Quaracchi, t. V, 189-198). El Papa tiene el deber de asegurar la justicia en todos los órdenes, incluso la justicia civil (pág. 194). Por tanto, posee las dos espadas (pág. 196). De la misma forma SANTO TOMÁS DE AQUINO: *In II Sent.*, dist. 44, expos. textus, ad 4m. (conclusión del libro II). Se verá que Roger Bacon está completamente de acuerdo con ellos en este punto. Ni él ni ellos han hablado del poder "indirecto" del Papa en lo temporal, y el mismo Bacon le ha requerido para que haga uso de su autoridad para asegurar el desarrollo científico del pueblo cristiano y su bienestar material en todos los órdenes. Tal es el sentido de su mensaje: puesto que posee la Sabiduría, el Papa es responsable de todo y, por tanto, tiene poder sobre todo en toda la extensión del dominio temporal. Así, pues, su concepto no es menos unitario que el de Santo Tomás, que, aunque somete los poderes temporales a la autoridad suprema del Papa, deja a los príncipes el deber de lo temporal bajo la jurisdicción del poder espiritual (2-2, q. 10, a. 10, Resp.). Pero precisamente por esta razón Santo Tomás concibe al Papa como rigiendo los pueblos al regir a los príncipes que los gobiernan en lo temporal (*De regim. princip.*, I, 15). Habiendo establecido la jurisdicción suprema del Papa, Vicario de Cristo Rey y heredero de todos sus poderes (*o. c.*, I, 14), el teólogo puro que es Santo Tomás no busca representarse concretamente al pueblo cristiano que debe resultar de toda

sangre cristiana"[2]. Tales palabras son claras, y si el celo de nuestro reformador ha podido parecer a veces indiscreto a sus contemporáneos, no han podido reprocharle honradamente no saber exactamente lo que quería. Un principio y un medio: la Sabiduría cristiana; tres funciones y tres fines: dirigir la Iglesia de Dios, organizar el pueblo de los fieles, proteger sus fronteras contra los ataques del enemigo más eficazmente y de una forma menos sangrienta que lo habían hecho las Cruzadas. Nadie jamás con-

esta jerarquía de poderes. El ha visto a todo príncipe gobernar a su pueblo en lo temporal, según las directrices espirituales dadas por el Papa, pero no se ve que haya dirigido su mirada a la sociedad temporal cristiana, cuyo nacimiento desde ese momento se hacía inevitable. Ni siquiera a una sociedad de príncipes cristianos. De hecho, no recordamos que haya nombrado jamás al Emperador. En Roger Bacon, por el contrario, el pueblo cristiano está presente en todas partes y su jefe es el Papa, que gobierna por la sabiduría. Como teólogo, Bacon no se puede comparar a San Buenaventura o a Santo Tomás, no tiene la clase de éstos; pero por el sentimiento que ha tenido de la realidad concreta del pueblo cristiano, no vemos a nadie que se le pueda comparar en el siglo XIII. El y Dante son irreemplazables y Bacon se encuentra en el centro mismo de nuestro tema.

[2] ROGER BACON, *Opus Majus*, I (ed. J. H. Bridges, Oxford 1897) 1. Este aspecto del pensamiento de Bacon, de capital importancia sin embargo, ha sido poco estudiado hasta el presente. Por el contrario, el de Bacon, reformador de la Sabiduría cristiana, ha sido el objeto de varios estudios. Ver particularmente el de R. CARTON, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* (París 1924). Bacon nació probablemente entre el 1210 y 1214, en los alrededores de Ilchester, en el Dorsetshire. La fecha exacta de su muerte es desconocida; debe colocarse en los últimos años del siglo XIII, después de la redacción del *Compendium studii philosophiae*, que se fecha en el año 1292.

cibió un ideal temporal que fuese más completamente cristiano [3]. Lo que importa destacar sobre todo es que, por primera vez, un pensador cristiano daba un nombre preciso a una realidad confusa que

[3] Los grandes teólogos del siglo han visto el problema únicamente desde el punto de vista de la Iglesia. Nada parecía más natural. Entonces la Iglesia no tenía que ver más que con los príncipes cristianos, que ejercían un poder absoluto sobre pueblos cristianos también, y no solamente cristianos, sino católicos. Por tanto, no había ninguna razón para la Iglesia de gobernar a los pueblos de otra forma que gobernando a sus príncipes. El resto iba por sí mismo. Pero como se puede ver, no hay solución definitiva para los problemas temporales prácticos, y cuando llegó la Reforma, y a causa de esta misma política, la deserción de los príncipes llevó consigo la de los pueblos. Hoy día la Iglesia tiene que ver sobre todo en lo político, con Estados ateos o cismáticos, o bien infieles o neutros, no siendo a veces la neutralidad de estos últimos más que otro nombre para una hostilidad apenas encubierta. Las excepciones son poco numerosas, y en todas partes donde reina un régimen parlamentario, es de una estabilidad perpetuamente amenazada. Si se quiere se pueden cerrar los ojos para no ver la realidad. Es posible continuar razonando como si la Iglesia tuviese que gobernar todavía el mismo temporal que en el siglo XIII. Personalmente no pensamos que los principios medievales del problema hayan perecido irrevocablemente. Es posible que un día se reproduzcan éstos u otros muy parecidos. ¿Qué sabemos nosotros del porvenir? Por el contrario, es cierto que los principios teológicos del problema de la Iglesia y de su autoridad sobre lo temporal son invariables y de todos los tiempos. Lo que cambia es lo temporal a que se aplica la verdad teológica inmutable. En la situación presente, y para un porvenir cuya duración nada permite calcular, son los pueblos los que sostienen la Iglesia sin los príncipes (a veces contra los príncipes), y no los príncipes quienes perpetúan la fidelidad de los pueblos a la Iglesia. Aunque cada católico la lleve en su país, todos los católicos de la tierra son solidarios en esta lucha. Y es todavía la Iglesia la que la conduce, pero en condiciones nuevas, donde su acción se ejerce más eficazmente

sus contemporáneos llamaban a menudo, como nosotros lo hacemos, Cristiandad. *Christianitas:* palabra extendida ya antes del siglo XIII [4], pero cuyo sentido

sobre los gobernantes por los fieles que por los gobernantes sobre sus pueblos. Por esto, el problema de la organización del pueblo cristiano hecha por la Iglesia con miras a asegurar el ejercicio de las libertades religiosas, ausente del horizonte teológico del siglo XIII, parece presente en el nuestro. Digámoslo de nuevo: toca a los teólogos el decidir después del examen de los hechos. Negarse a tener en cuenta la democracia bajo pretexto de que es un mal, sería parecido a la actitud de un médico que se negase a admitir la existencia de la peste porque es una enfermedad. La Iglesia sólo podría ejercer su autoridad sobre las estructuras temporales reales, no sobre las que sólo existen en los libros. La República Cristiana de Roger Bacon no es totalmente una quimera; la Iglesia puede todavía querer organizarla bajo otra forma distinta de la que él ha previsto.

[4] Sobre los diversos sentidos y la historia de la palabra, ver J. RUPP, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (Les Presses Modernes, París 1939). La expresión *respublica christiana* era ya familiar a San Agustín *(o. c.,* 30-31). La palabra *christianitas,* rica en diversos matices, pero que al principio ha designado sobre todo lo que nosotros llamamos "cristianismo", parece no haber asumido, más que bastante tardíamente, el sentido de "cristiandad", es decir, la sociedad temporal que forman todos los cristianos. Según las investigaciones de J. Rupp, este sentido de la palabra se remontaría al siglo IX y se haría claramente discernible en los textos del Papa Juan VIII *(o. c.,* 35-41). "Desde la época de Juan VIII se tiene conocimiento de la existencia de una realidad social denominada *Christianitas,* que no es ni la Iglesia ni el Imperio, sino lo que se podría llamar el Universo cristiano, tierra, hombres y cosas sometidos a la influencia de Cristo" (pág. 47). Sobre Urbano II y el efecto de la idea de Cruzada, ver el capítulo IV, sobre todo en la pág. 78, nota 1, el texto de G. de Malmesbury. Es significativo que los grandes escolásticos no hayan elaborado una teología de la Cristiandad. Sólo pensaban en la Iglesia que, por el hecho de que in-

seguía siendo vago, ya que designaba la religión cristiana en sí misma, la Iglesia y el conjunto de sus fieles; a veces también, aunque de una manera siempre un poco confusa, la sociedad temporal difusa que constituía, cualquiera que fuese su nacionalidad, lengua o raza, el conjunto de hombres ligados por la solidaridad espiritual de una misma fe. Si hubiese hecho uso de la palabra, Roger Bacon sería conocido hoy como el Doctor de la Cristiandad. Al menos, concibió esta *Respublica fidelium*, de la que habla a menudo y en la que no deja de pensar. No quiere confundirla con la Iglesia, ni separarla de ella. Es cierto que Roger Bacon ha distinguido la República cristiana de la Iglesia, ya que les ha atribuido expresamente fines distintos. Esto se ve, sin duda, en la forma de definir los servicios que les rinde la Sabiduría. Cuando ella entra al servicio de la Iglesia es para ordenarla, promoverla y dirigirla "en todos los órdenes del bien espiritual, a fin de que los fieles ganen la recompen-

cluía a los laicos, es decir, a los pueblos y a sus príncipes, dispensaba de toda otra noción. Nosotros no tenemos todavía una teología de la Cristiandad. Según nuestro conocimiento, Roger Bacon es el primero que, bajo el nombre de *respublica fidelium*, ha descrito la realidad de que se trata. Sus reflexiones sobre las Cruzadas han debido ayudarle grandemente a discernirla. Primero, haciéndole evidente la distinción entre pueblos cristianos y pueblos no cristianos. Después, poniendo ante sus ojos una comunidad temporal que usa de medios temporales con miras a un fin próximo tan temporal como la guerra y cuya existencia, sin embargo, sólo se explicaba por la común pertenencia de sus miembros a la Iglesia. Bien entendido, la República de los Creyentes es la Iglesia, que, como la Sabiduría, lo incluye todo, pero ésta constituye un orden distinto y definible aparte.

sa de la bienaventuranza futura"; pero cuando la misma Sabiduría sirve a la República cristiana, es con el fin de proveerla de los bienes temporales que le son necesarios. *(Ut disponatur respublica fidelium cum temporalibus.)* Sobre lo que Roger Bacon precisa: "Dar a los individuos, como a los pueblos, lo que necesitan para conservar la salud, prolongar su vida de una manera sorprendente, adquirir bienes de fortuna, virtud, discreción, paz, justicia y triunfar magníficamente en todo lo que se les opone" [5]. Aquí se trata, pues, de un pueblo temporal comprometido en la persecución de los bienes temporales, con miras a los fines temporales que le son propios. Sin embargo, no se trata de tal pueblo, sino de la República de los cristianos, extendida ya por una gran parte del globo y que la Sabiduría pronto extenderá a los confines del mundo habitado. ¿La llamaremos República mundial? Sin duda, sí, ya que no se ve por qué un lugar cualquiera de la tierra habría de quedar fuera de sus fronteras. Sin embargo, sobre este punto se imponen dos reservas. Primero: por mundial que sea, la República cristiana no es universal. Heredera de la Ciudad de Dios de San Agustín, sólo incluye, ya que no a los predestinados, al menos a los cristianos. Sin duda, se abre ampliamente a los paganos, pero sólo entrarán en ella a condición de dejar de serlo. Todo lo que puede hacer aquí la Sabiduría cristiana es que "los pueblos infieles predestinados para la vida eterna se convier-

[5] *Compendium studii philosophiae*, cap. I (Ed. J. S. Brewer, Londres 1859) 393.

tan efectiva y gloriosamente a la fe cristiana" [6]. Así como las fronteras de la Ciudad de Dios estaban trazadas por los misteriosos decretos de la predestinación divina, las de la República cristiana lo están por los de la Iglesia.

Pero una segunda diferencia la distingue, incluso en el interior de sus límites, de la república mundial en la que piensan tantos de nuestros contemporáneos. Es que, al ser temporal, espera su fundación, su organización y su prosperidad de una sabiduría completamente espiritual, dispensada por un magisterio y un poder también espirituales. Recordemos que nos encontramos en el siglo XIII, en una época en la que "clérigo" es sinónimo de "sabio", así como "laico" lo es de "ignorante". Si existen sabios y prudentes, son los clérigos y hombres de Iglesia. Cuando piensa en las Cruzadas y en sus jefes, Roger Bacon no experimenta más que piedad por la forma en que esos simples han hecho la guerra. Es lo que llama "guerras civiles", lo que no significa para él guerras entre compatriotas, sino guerras entre laicos, conducidos por ignorantes. Puesto que no saben nada, guerrean al azar. Si la Iglesia posee la Sabiduría, pose también el arte de la guerra. La extensión futura de la República cristiana, pero sobre todo la defensa de sus fronteras, dependerán principalmente, en la medida en que dependan de algo, de las guerras sabiamente dirigidas por los ejércitos provistos de las maquinarias necesarias, que sólo la ciencia y la sabiduría pueden procurarles: "Pues las empre-

[6] *Compendium*, cap. I, 395.

sas de la ignorancia laica sólo triunfan por casualidad, como se ve en todas las guerras de ambos lados del mar, mientras que las de la sabiduría se apoyan en una ley definida para llegar eficazmente al fin que persiguen. Así es como antiguamente los soberanos actuaban por la sabiduría de los filósofos. La historia cuenta que, gracias a la prudencia y saber de Aristóteles, Alejandro Magno destruyó, más bien que venció, a un millón de hombres, en sus dos primeras expediciones contra los reyes de Oriente. Su ejército sólo se componía de 33.000 infantes y de 4.500 caballeros, así que se batían en la proporción de uno contra veintiséis. Sin embargo, sólo perdió 409 de los suyos, "como se puede comprobar, sin error posible, en Trogo Pompeyo, Tito Livio, Justino y la historia escrita por Orosio para Agustín" [7]. ¡Dichosos tiempos aquellos en los que era tan fácil escribir la historia! Cuatrocientas nueve bajas, ni una más ni una menos, y nosotros estamos seguros de ello, ya que Trogo Pompeyo, Tito Livio, Justino y Pablo de Orosio lo han dicho.

Cualesquiera que hayan sido sus otros descubrimientos, Roger Bacon no ha inventado la crítica de la historia, sino que se preocupaba de otra cosa. Su misión personal era convencer a la Iglesia, en la persona de su jefe, el Papa Clemente IV, de que ella tiene el encargo y el poder de asegurar, con la uni-

[7] *Compendium*, cap. I, 395-396. Roger Bacon, inglés, no ha inventado posiblemente la pólvora del cañón, pero esperaba los cañones y, generalmente hablando, la guerra científica, única defensa segura para las fronteras de la República de los creyentes.

dad religiosa de la tierra, el bienestar y la prosperidad de los pueblos que la habitan. En el camino que conduce a este fin tan preciado hay un solo obstáculo, la ignorancia; y un solo guía seguro, la Sabiduría. No se puede hacer el bien sin conocerlo, ni evitar un mal que se ignora. El que sabe la verdad, incluso si se equivoca por negligencia, tiene que corregirse, sentir sus faltas y guardarse de ellas en el futuro. Por tanto, nada hay más valioso que el estudio de la Sabiduría. Es ella la que disipa las tinieblas de la ignorancia, ilumina el espíritu y le permite elegir el bien y evitar todo mal. Util a sí mismo, el sabio, no lo es menos a los demás. Nosotros nunca tendremos demasiado, y Bacon habla ya como si en el siglo XIII se hubiese entrado en la edad de los técnicos y los administradores. Todos estos técnicos y administradores son sólo de Iglesia, ya que los clérigos son los únicos que poseen la Sabiduría: "Ellos son los preferidos para gobernar la Iglesia en todos sus grados, y cuando tienen el cargo de dirigir a los príncipes *(principium rectores effecti)*, dirigen a todo el vulgo de laicos *(totum vulgus dirigunt laicorum)*, convierten a los hejeres y demás infieles, y, en fin, se sirven de consejeros para la represión de los empedernidos que están destinados a la muerte eterna. Así el bien del mundo entero depende del estudio de la sabiduría e, inversamente, los ataques que se le dirigen son una fuente de confusión universal" [8].

TECNOSA-BIDURÍA

¿Se comienza a ver la naturaleza y extensión del problema? Si la sabiduría conduce el universo, el

[8] *Opus tertium*, cap. I, 11.

mundo será lo que lo haga la Sabiduría, y si ella misma se corrompe, ¿cómo no se corromperá el mundo con ella? He aquí el mal del que Roger Bacon no ha dejado de quejarse y ha denunciado incansablemente. "Tal como se es en el sentido de la sabiduría, se es en la vida. Por esto tantos hombres salen tan corrompidos de una enseñanza corrompida, que cuando se los elige para gobernar la Iglesia, aconsejar a los príncipes y a los pueblos enteros, una infinita corrupción se cierne sobre el mundo. La vida de los fieles no es ya conducida según las exigencias de la fe, los infieles ya no se sienten invitados a aceptar la verdad cristiana; por el contrario, la vida culpable de los cristianos les resulta un escándalo indecible y los aleja de recibir la fe" [9]. Estas son cosas que tal vez esté bien decirlas, pero que no se deben repetir demasiado: a los que están encargados de enseñar la Sabiduría nunca les gusta oír que lo hacen mal. Mejor aconsejado, Descartes recordará más tarde que reformar la enseñanza es mucho más peligroso que reformar la ciencia. Menos prudente o más celoso que Descartes, Roger Bacon multiplica las desconfianzas y las suspicacias. Condenado en 1277 por capítulo general de la Orden, que se celebró aquel año en París, estuvo en prisión desde el año 1278 al 1292, es decir, hasta su muerte, *propter suspectas novitates.* ¡Ciertamente su obra estaba llena de novedades! Estamos de acuerdo en que algunas de ellas eran sospechosas. Hubiesen parecido mucho menos peligrosas si en lugar de decir sola-

[9] *Opus tertium*, cap. I, 11.

mente que él tenía razón, no hubiese dicho tantas veces que los otros estaban equivocados.

No obstante, la sabiduría, tal como él la había concebido, debía ser el corazón y la cabeza de la sociedad futura. Sin embargo, ¿quién en su tiempo la concebía como él? Cuando consideraba a sus contemporáneos, Roger Bacon se veía en medio de una multitud de extraviados, sordos al mensaje que repetía sin cesar para salvarlos. Por todas partes había Doctores; desde hacía cuarenta años, las Ordenes de Predicadores los habían multiplicado en todas las ciudades, y, sin embargo, jamás había estado el mundo tan lleno de ignorancia y error. No se podía dudar de ello ante la pululación del pecado, ya que éste es incompatible con la Sabiduría, y cuando hay más pecado que nunca es que hay menos sabiduría que nunca. ¿Se puede dudar de esta pululación del mal? Mirad: la Curia pontificia, que antes estaba guiada por la Sabiduría de Dios y que debe estarlo, está en ese momento regida por los códigos jurídicos de los soberanos laicos, hechos para gobernar pueblos laicos. Es lo que se llama Derecho civil. La Iglesia sufre a causa de ello; se violan sus derechos; la justicia y la paz se ahogan en un mar de escándalo, y, siguiendo estos desórdenes, el orgullo, la avaricia, la envidia y la lujuria deshonran a la totalidad de la Curia. Todos piensan solamente en comer. Como si eso no bastase, se le niega a la Iglesia el Vicario de Cristo; el mundo queda sin jefe. Esto dura largos años, en los que la Sede Apostólica permanece vacante a causa de la envidia, los celos y la

sed de honores que corrompen a dicha Curia, llena de gentes de las que, cada uno, sólo piensa en encumbrarse y encumbrar a los suyos, como saben todos los que quieren saber la verdad. Si así es la cabeza, ¿qué pueden ser los miembros? ¡Mirad esos prelados, ávidos de dinero y despreocupados de almas! Lo que les interesa es el encumbramiento de sus sobrinos, de sus amigos y de legistas turbios que arruinan todo con sus malos consejos. ¡No contad con ellos para avivar los estudios! Despreciando por igual a teólogos y filósofos, hacen todo lo posible para impedir a los dominicos y franciscanos que se ocupen libremente en la salvación de las almas y gratuitamente se dediquen al servicio de Dios.

Se dirá que, al menos, existen estas dos Ordenes. Examinemos imparcialmente las dos. Jóvenes aún, han decaído ya terriblemente de su nobleza primera. En cuanto al clero, él se ha dado enteramente al orgullo, a la lujuria y a la avaricia. En cualquier sitio que se reúnan los clérigos, en Oxford, en París, sólo hay riñas y desórdenes que escandalizan a los laicos. Príncipes, barones y soldados se atacan mutuamente y se despojan, cuando no caen sobre el pobre pueblo para abrumarlo con numerosas exacciones. Los duques y los reyes no actúan mejor. Nadie se preocupa de lo que sucederá; mientras obtenga lo que quiera, todos los medios son buenos. Irritado contra sus príncipes, el pueblo los odia y no les guarda la fidelidad jurada más que cuando no puede hacer otra cosa. Corrompidos por los malos ejemplos de sus jefes, los simples ciudadanos se oprimen entre sí,

dándose a la glotonería y a la lujuria más de lo que se pudiera creer. Por lo demás, basta con abrir los ojos para ver. En cuanto a los comerciantes y obreros, vale más no hablar; todo lo que hacen o dicen no es otra cosa que fraude, engaño y mentira sin contención [10].

Todo eso no sería nada, si no supiésemos que ese mal es, en último término, una decadencia, y lo que es peor, una decadencia de los cristianos en relación a los paganos. Los filósofos antiguos vivieron sin la gracia santificante que hace al hombre digno de la vida eterna y que recibimos en el bautismo; sin embargo, vivieron incomparablemente mejor que nosotros, despreciando el mundo, sus placeres, sus riquezas y honores. Para asegurarse de esto, basta con leer los libros de Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Avicena, Alfarabí y varios más. ¡Esta alta moralidad es precisamente el secreto de su sabiduría y de los descubrimientos que hicieron en todas las ciencias! Nosotros los cristianos, al contrario, lejos de inventar nada que valga la pena, no somos siquiera capaces de comprender la ciencia de estos filósofos, y la razón es simple: no poseemos sus costumbres. Si las tuviésemos, tendríamos su sabiduría, en vez de esta ilusión de sabiduría que el engaño del demonio nos permite, mientras que el saber llega al extremo de su decadencia y corrup-

[10] *Compendium*, cap. I, 398-400. Aquí se encuentra una de las más bellas páginas que han sido escritas en la Edad Media sobre el sacramento de la Eucaristía, la más conmovedora que puede haber antes de *La Imitación*.

ción [11]. Dios puede retrasar aún por algún tiempo el día del castigo, pero ese día llegará, a menos que un acontecimiento providencial no deba cambiar el curso de las cosas: la llegada de un Papa que reforme el estudio de la Sabiduría y limpie esta corrupción.

Roger Bacon se revela aquí en su aspecto más íntimo. El es el heraldo de una reforma de la Iglesia por el Papa, y su propia doctrina pone el medio de efectuarla a disposición del jefe de la Iglesia. Por eso, además, sus escritos más personales son menos una exposición de la Sabiduría y de las ciencias que discursos sobre el método para promover la sabiduría y por ella poner orden en el mundo. Nada está más claramente en su intención al principio del *Opus Tertium*, tercer esfuerzo para convencer al Papa Clemente IV, es decir, tercera llamada al Papa. Ha escrito ya otras dos obras, de las cuales una, el *Opus Majus*, es para Su Santidad, cuyo alto oficio es "asegurar el bien de todo el mundo"[12]. Bacon no deja de volver sobre "dirigir la República de los creyentes" [13], y mediante esto contrarrestar los esfuerzos del demonio, que busca arruinar el saber, a fin de preparar la venida del Anticristo. Hay que resistirle, y será difícil, pero al menos un Papa puede hacerlo, ya que si una alta autoridad debe poder superar todas las dificultades, su potencia penetra los cielos, abre el Purgatorio, vence al infierno y domina al mundo entero [14]. Está, por tanto, permitida

[11] *O. c.*, 401-402.
[12] *Opus tertium*, cap. I, 3.
[13] *O. c.*, 3-4.
[14] *O. c.*, 8.

cualquier esperanza, sobre todo después de la llegada de Clemente IV, a quien Roger Bacon había conocido cuando ambos estudiaban en París en su juventud, y en quien nuestro reformador ponía toda su esperanza. Guy le Gros, un célebre jurista que había servido a San Luis en calidad de secretario privado, se había casado y quedado viudo siendo padre de dos hijas, había recibido las órdenes el 1247. Era él a quien la suerte había elevado a la Santa Sede el año 1265. ¿Cómo no había de ver Roger Bacon algún designio providencial en tal serie de acontecimientos? No podía ser casualidad que un hombre de un tan grande saber se convirtiese en el jefe de la Iglesia.

La felicidad de todo el mundo dependía del estudio de la Sabiduría; Clemente IV lo sabía o, al menos, Roger Bacon no le permitía ignorarlo ni olvidarlo: "Bienaventurado Pontífice y muy sabio señor, dígnese vuestra gloria considerar que sólo vos podéis poner remedio a nuestros males, porque jamás ha habido Papa que supiese el Derecho tan bien como vos. Y yo no creo que haya jamás otros, ya que hay otros que saben bien el Derecho, pero no hay esperanza alguna de que sean Papas. Ahora bien, desde hace cuarenta años, profetas y numerosos visionarios han anunciado que en nuestros días vendría un Papa que purificaría el Derecho canónico y la Iglesia de Dios de los sofismas y de los fraudes de los juristas. La justicia se aplicará en todas partes sin ruido de querellas. Este Papa será tan bueno, tan franco y justo que los griegos volverán a la obedien-

cia de la Iglesia romana, la mayor parte de los tártaros se convertirán a nuestra fe, los sarracenos serán exterminados y no habrá más que un solo pastor y un solo rebaño. Estas palabras han resonado en los oídos del Profeta. Hay uno que ha visto esto por la revelación, que lo ha dicho y que, además, ha asegurado que, en su propio tiempo, él mismo vería estas maravillas. Y ciertamente, si es del agrado de Dios y del Soberano Pontífice, todo esto se puede realizar en un año y aun en menos. ¡Esto puede suceder en vuestro tiempo, y quiera Dios conservaros la vida para que esto sea hecho por vos!" [15].

Nada más claro que esta llamada al Papa reformador, único capaz de unificar el mundo por la Sabiduría. Roger Bacon se revela aquí enteramente o, al menos, deja ver lo más profundo de sí mismo. "Es necesario que el mal sea extirpado y que los elegidos de Dios aparezcan, o que un Papa tres veces bendito tome las riendas, levante todo lo que corrompe los estudios, la Iglesia y el resto, para que el mundo sea renovado, para que venga a ella la muchedumbre de los gentiles y que los restos de Israel se conviertan a la fe" [16]. El Papa tiene la Iglesia de Dios en su mano; por tanto, corresponde a él dirigir el mundo: *habetis ecclesiam Dei in potestate vestra et mundum totum habetis dirigere* [17]. A decir verdad, hay más de exaltación que de precisión, ya que no se ve muy bien cómo el Soberano Pontífice,

[15] *Opus tertium*, cap. XXIV, 85-87.
[16] *Compendium*, cap. I, 402. Cf. P. DUHEM, *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, 181.
[17] *Opus tertium*, cap. XXIV, 87.

incluso después de haber restaurado los estudios y la Sabiduría en toda su pureza, podrá proceder al exterminio de los sarracenos y a la conversión de los tártaros. A veces Roger Bacon hace alusión a una alianza entre el Papa y los príncipes, pero este proyecto queda vago: "Ahora que la malicia humana ha llegado a su colmo es necesario que la Iglesia sea purificada por un Papa y por un príncipe excelentes, gracias a la alianza de la espada material y espiritual" [18]. Sería difícil sacar de ahí una idea clara sobre la manera en que nuestro reformador plantea esta alianza. Todo lo que él sabe, y la única cosa sobre la que se expresa claramente, es que los días están cumplidos, que una crisis decisiva está abierta y que sólo se cerrará por un Papa salvador, o el Anticristo, o cualquier conflicto universal entre los reyes de la tierra, posiblemente incluso entre tártaros y sarracenos. La Iglesia debe ser reformada y lo será. ¿Y no es a un Papa a quien pertenece primero encargarse de esto?

Sin duda, pero sólo puede reformarla por medio de la Sabiduría, y como la misma Sabiduría está corrompida, la reforma debe comenzar por ella. Aquí Roger Bacon está en su propio terreno, el único en el que se siente predominantemente responsable, y se ve en seguida que lo ha recorrido cien veces en todos los sentidos. No hay una avenida ni un sendero que no le sean familiares. Primero, apartar los obstáculos naturales que obstruyen el camino de la Sa-

[18] *Compendium,* cap. I, 403-404. ¿Se trata del emperador o de uno de los reyes reinantes? ¿Y cuál? Lo ignoramos.

biduría. Que el hombre se haga consciente de su miseria, de la ignorancia, y del error en que se encuentra abismado desde el pecado original. Por eso nadie estudia y nadie sabe nada hasta la edad de veinte años. Pero están también los pecados personales, sobre todo el pecado mortal, que, por su propia naturaleza, es contrario a la Sabiduría. Sin embargo, éste abunda, y más que otro cualquiera la lujuria, a la que los animales no ceden más que en estaciones convenientes y los hombres siempre. ¡Ved a los estudiantes; pero ved sus profesores! "Este mismo año, en París numerosos teólogos y estudiantes de teología han sido desterrados de la ciudad y del reino de Francia durante varios años y condenados públicamente por crimen de sodomía." Dentro de treinta años, cuando con la gracia de Dios renuncien a la lujuria, serán poseídos por los pecados espirituales: la ambición, la avaricia, la pasión de las riquezas. ¿Cómo podrán estudiar todavía, con todo eso? [19]

Después de esta reforma de las costumbres viene la de la administración eclesiástica. Los juristas han destruido el estudio de la Sabiduría, ya que han engañado fraudulentamente a los prelados y a los príncipes, aunque ellos cosechan todo el dinero y reciben los beneficios. ¿Qué queda para los teólogos y los filósofos? Nada. Esos desgraciados no tienen de qué vivir, ni siquiera un sitio para trabajar. Cuando decimos juristas no hablamos de los canonistas que están alistados bajo la misma bandera que los fi-

[19] *Opus Majus,* primera parte completa. *Compendium,* capítulo II, 404-413. *Opus tertium,* cap. XXII, 69-73.

lósofos. Si llegan a poder vivir es porque saben el Derecho civil, no el Derecho canónico. Que nadie, por tanto, se extrañe de ver a los mejores dotados para la teología y la filosofía huir de estas disciplinas y pasar al Derecho civil cuando ven que los juristas reciben todos los honores y todas las riquezas de parte de prelados y príncipes.

Roger Bacon no se agota al tratar de este punto. Nada iguala su animosidad contra el Derecho civil, herencia de la Roma pagana, hecho por laicos para gobernar a laicos, y que se convierte progresivamente en Derecho de la Iglesia. Lo más curioso es que aquellos que lo enseñan buscan, en efecto, hacerse pasar por gentes de Iglesia. Se hacen llamar clérigos, pero no lo son; son hombres casados, simples laicos, que contribuyen no poco a corromper, al mezclarse, a un clero del que no son miembros. Y todavía se les da el título de maestros. No son maestros, ya que enseñan el error, mientras que un maestro digno de ese nombre enseña la verdad. Evidentemente, nuestro clero no considera que el Derecho civil sea hecho para él. No son las leyes de su país, ya que están, de una parte, el pueblo de los clérigos, y de otra, el de los demás. Ahora bien, cada país tiene sus propias leyes y su Derecho civil particular, y como nuestros clérigos son originarios de veinte países diferentes, si se los somete al Derecho civil, helos ahí sometidos a veinte legislaciones contradictorias. ¿Qué pueden hacer, por tanto, los clérigos de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de España o de Italia sino rehusar todas esas leyes y

reclamar otra para sí? Como dice expresamente Bacon: "Puesto que un príncipe laico rechazaría las leyes de otro príncipe laico, con más razón todo clérigo debe rechazar las leyes de los laicos" [20]. De la *Epístola a Diogneto* a *La Ciudad de Dios* y, después, al *Compendium*, de Roger Bacon, la dirección general se mantiene constante; como el cristiano del siglo IV, el clérigo del siglo XIII es primeramente de la Iglesia, no de su país.

Una razón más filosófica viene además a justificar esta posición. Si es indecente ver a los clérigos aplicarse al estudio del Derecho civil, es que, de todas formas éste no es una ciencia. Tal como lo enseñan en las escuelas, y como lo practican los juristas no es más que la aplicación particular y contingente de principios que se derivan de la filosofía.

Por tanto, el Derecho es un arte práctico de uso laico, no es una ciencia que convenga a filósofos ni a clérigos. El Derecho vulgar es para la filosofía como la arquitectura para la geometría o como el arte de la orfebrería para la química, y lo mismo pasa con todas las artes de los laicos. Así el Derecho de los laicos es como "mecánica" con respecto al Derecho civil de los filósofos y de los clérigos, que sólo forma parte de la filosofía. En efecto, estos laicos aplican su Derecho civil mecánicamente, sin saber por qué. Comparados con los filósofos, son bestias de tiro que no conocen las razones ni las causas de las leyes que aplican. Cuando los clérigos se rebajan a tales estudios se convierten también en animales

[20] *Compendium*, cap. IV, 420.

y bestias sin alma. Desde el punto de vista de la Sabiduría, es una degradación sin nombre[21].

Ahora bien, ella no es necesaria, y los filósofos de la antigüedad fueron más prudentes en esto que muchos de los clérigos de nuestro tiempo, ya que ellos, al menos, enseñaban el Derecho como filósofos. Hay más verdad en la moral y la política de Aristóteles que en todo el Derecho civil, precisamente porque en lugar de decir cuál era el Derecho, Aristóteles enseñaba el principio y las causas. Pero ¿por qué apurarse más por los filósofos que por los juristas? La ley cristiana recoge, en el Derecho civil filosófico en sí mismo, todo lo que merece ser recogido y le añade muchas cosas que sobrepasan infinitamente la ciencia humana[22]. El que posee la verdad cristiana, posee al mismo tiempo la filosofía del Derecho y el Derecho mismo.

Por eso decíamos primero que la labor más urgente es la de restaurar la Sabiduría. Los antiguos no ponían nada a más alto precio que la moral. Por ella esperaban salvarse y, a decir verdad, ella era su teología. Por el contrario, nosotros, a quienes la revelación ha sido concedida, sabemos que sólo la fe puede salvarnos. Por tanto, la doctrina de la fe es nuestra teología. Si ella es nuestra Sabiduría, es que necesariamente contiene la totalidad del saber. Sobre este punto Roger Bacon abunda siempre en fórmulas de una densidad sorprendente; "No hay más que una Sabiduría perfecta, dada por un Dios único

[21] *Compendium*, cap. IV, 420-421.
[22] *Compendium*, cap. IV, 424.

a un único género humano y para un solo fin, que es la vida eterna, contenida entera en las Sagradas Escrituras, pero que, sin embargo, debe ser desarrollada por el Derecho canónico, ya que todo lo que es contrario a la Sabiduría de Dios, o simplemente extraño, es falso y vano y no puede servir para nada al género humano"[23]. Nada más común en la Edad Media que esta reducción de las ciencias y las artes a la teología, pero aquí se expresa en un tono muy personal y en un espíritu completamente particular, ya que, desde este momento, esa tesis clásica servirá para justificar el ideal de un mundo unido, tanto como sea posible, en la unidad de una sola y única Sabiduría. La fórmula moderna *One World*, "un mundo", es familiar a nuestro reformador, del que puede decirse es aquí profeta; para que el mundo se haga uno solamente es necesario que la Sabiduría sea una también y que sea dada a todos por una autoridad única: "Toda la Sabiduría ha sido concedida por un único Dios, a un único mundo y para un único fin"[24]. Las otras ciencias están incluidas en ella porque son necesarias a la Sabiduría revelada para desarrollar su contenido como la mano abierta lo está en el puño cerrado. El Papa es el depositario. Por tanto, es él, y sólo él, quien puede conferir el orden a la Iglesia y la unidad a la República cristiana, haciendo reinar en ellas la unidad de la Sa-

REDUCTIO ARTIUM AI THEOLOG.

[23] *Opus tertium*, cap. XXIII, 73.
[24] *Opus Majus*, parte II, cap. I, t. I, 33. Cf. segunda parte, 66.

biduría: puede existir un mundo, porque hay un Papa que posee una verdad.

Recordemos, sin embargo, que este mundo unificado no será todavía una sociedad verdaderamente universal, ya que incluso concluida, la República cristiana tendrá fronteras, que serán las mismas de la fe. Se puede hacer mucho por propagar la fe, pero seguirá siendo una fe, es decir, una verdad que no se podría imponer eficazmente por ningún método y que, a fin de cuentas, depende de la libre aceptación del creyente. Roger Bacon choca aquí con una dificultad, de la que ya hemos dicho que se encuentra en el corazón mismo de nuestro problema: ¿Cómo universalizar una fe? La unidad del mundo sólo es posible en la medida en que la fe sea universalizable; por tanto, se trata de saber si puede la Iglesia, y por qué medio, obtener que sea universalmente aceptada.

¿Cómo universalizar la fe?

Roger Bacon no desespera de ello completamente. Primero, puesto que Dios quiere salvar a todos los hombres, no puede negar al género humano el conocimiento de los caminos de salvación, tanto más que, al ser su bondad infinita, concede siempre a los hombres alguna luz que les descubra los caminos de la verdad. Además, el problema no es tan complejo que no puedan calcularse sus principios. Se conoce el número de las principales naciones y de sus respectivas religiones. Estas son los sarracenos, los tártaros, los paganos, los idólatras, los judíos y los cristianos. Hay seis, y no podrá haber más hasta el fin del mundo, hasta que aparezca la séptima, la

del Anticristo. Añadamos, no obstante, que hay sectas compuestas de otras según diferentes combinaciones, de dos, tres o cuatro, pero las religiones fundamentales siguen siendo las que hemos enumerado. Un mundo ateo es una posibilidad que no parece haberse ofrecido a su imaginación.

El método más simple para distinguir las religiones es considerar los fines que proponen al hombre. Los sarracenos obtienen el mejor partido posible de la vida presente y de la futura. Polígamos, ávidos de todos los bienes temporales, no piensan más que en abusar de ellos, aunque dicho abuso les prive de la felicidad eterna. En cuanto a los tártaros, Bacon los conoce por la carta de Kouyouk, que Jean de Plan Carpin había llevado de su parte al Papa Inocencio IV: "Si queréis guardar la paz conmigo, tú, el Papa, y vosotros los emperadores o reyes que reináis en las ciudades y los reinos, no dejéis para más tarde de enviar a vuestros mensajeros para arreglar conmigo esta paz. Vosotros oiréis nuestra contestación y cuál es nuestra voluntad. Vosotros, habitantes de Occidente, adoráis a Dios y os creéis los únicos cristianos. Por eso despreciáis a los demás. Pero ¿cómo sabéis a quién se digna Dios conceder su gracia? Nosotros también adoramos a Dios, y, con su ayuda, destruiremos la tierra entera de Oriente hasta Occidente" [25]. El libro de Carpin sobre los tártaros tenía muchos puntos en que iluminarle. Este pueblo está evidentemente poseído de la *libido dominandi*. Los simples paganos, tales como los prusianos y otros

[25] *Opus Majus* (ed. J. H. Bridges), t. II, 368, nota 1.

pueblos limítrofes, buscan los placeres, las riquezas y los honores, persuadidos de que cuanto más se tenga en esta vida más se tendrá en la otra. Los idólatras sólo esperan bienes materiales en la otra vida y no saben nada de los bienes espirituales. Tampoco piensan que sea necesario privarse aquí para ser recompensado en la vida futura. Sin embargo, los sacerdotes hacen voto de castidad y se abstienen de los placeres de la carne. Vienen después los judíos, que esperan bienes temporales y eternos, pero de dos formas diferentes. Los que dan a la ley judía un sentido espiritual aspiran a los bienes del alma y a los del cuerpo; los que la interpretan según la letra, no esperan de la vida futura más que bienes corporales. Además, los persiguen por todos los medios en esta vida, pero cuando lo hicieron antes fue con el permiso de Dios; por tanto, no se los podría criticar. Quedan los cristianos, que persiguen bienes espirituales por medios espirituales. Sin duda, por razón de la debilidad humana, pueden poseer en esta vida bienes temporales, requeridos para el ejercicio de la vida espiritual, pero a la que ellos aspiran es una vida eterna en la que su cuerpo mismo se hará espiritual, el hombre entero será glorificado y vivirá con Dios y con los ángeles.

He aquí las principales sectas religiosas. ¿Cómo clasificarlas? Los más bajos son los paganos, que no saben casi nada de Dios, no tienen clérigos y cada uno rinde culto a quien le place. Después vienen los idólatras, que tienen sacerdotes, templos y, como los cristianos, grandes campanas para llamar a los

oficios, ya que ellos tienen plegarias regularmente y determinados sacrificios, pero admiten varios dioses, de los que ninguno es todopoderoso. En tercer grado, los tártaros, que adoran un Dios todopoderoso y le rinden culto. Es verdad que eso no les impide venerar el fuego y el umbral de sus viviendas. En cuarto rango están los judíos, que, según la propia ley, deberían saber más sobre Dios y esperar el verdadero Mesías, que es Cristo. En fin, los cristianos que siguen la ley judía en sentido espiritual y la completan con la ley de Cristo. No hablemos de la secta del Anticristo, que no hará más que arruinar a las demás durante algún tiempo, aunque entonces los elegidos deberán mantenerse firmes en la fe de Cristo, a pesar de las furiosas persecuciones. También se podrían distinguir las sectas según los planetas de que dependen. Todas las religiones están colocadas bajo el signo de Júpiter, su conjunción con cada uno de los otros seis planetas ejerce sobre los corazones de los hombres, sin atacar a su libre albedrío, una influencia que favorece el nacimiento de nuevas leyes religiosas [26]. De cualquier forma que se cuenten, se vuelve siempre al mismo número seis.

Para constituir, ensanchar y asegurar la República cristiana, evidentemente es necesario ganar para ella el mayor número posible de infieles. En este sen-

[26] Para el detalle de esta astrología religiosa, ver *Opus Majus*, parte IV, t. I, 254 s. La reserva relativa al libre albedrío se encuentra en parte VII, t. II, 371: "*anima excitatur, in quantum est actus corporis et inducitur ad actus publicos et privatos per coelestem constellationem, salva in omnibus arbitrii libertate*".

tido, el problema se reduce al de la propagación de la fe. Ahora bien, antes lo hemos dicho, éste es un problema difícil, ya que no podríamos argumentar en nombre de nuestra fe o de la autoridad de las Escrituras contra gentes que niegan la divinidad de Cristo y la autoridad de su palabra: "Es, pues, necesario buscar argumentos por otro camino, el que compartimos con los infieles: la filosofía. Ahora bien, la autoridad de la filosofía concuerda aquí, en una amplia medida, con la Sabiduría de Dios. Más todavía, es un vestigio de la Sabiduría divina dejado por Dios a los hombres para ponerlos en el camino de las verdades divinas. No hay cosas reservadas a la filosofía, sino comunes a la teología y a la filosofía, a los fieles y a los infieles, dadas por Dios a los filósofos y reveladas por ellos, a fin de preparar al género humano para las verdades divinas particulares"[27].

Roger Bacon se encuentra, por tanto, en presencia de una situación un poco complicada. De una parte, los incrédulos están en posesión de la filosofía y de las ciencias, obras de la razón. Estos son sus propios bienes: *quae etiam propria est infidelibus*. La filosofía es de tal forma propiedad suya que nosotros los cristianos debemos aprenderla de ellos, y no sin causa, ya que tenemos de nuestro lado la certeza de la fe: *ab eis totam habemus philosophiam*[28]. Bacon no duda en este punto, y su admiración por los sabios y filósofos griegos o árabes no le permite ade-

[27] *Opus Majus*, parte VII, t. II, 373.
[28] *Ibídem*.

más dudar de ello: toda filosofía es de origen pagano, y como ella es obra de la razón, que nosotros compartimos en ellos, nos es imposible recusarla; solamente, si es verdad que ella es al mismo tiempo una invitación divina para buscar la Sabiduría cristiana, nosotros debemos poder usarla para conducir a los infieles a esta Sabiduría. Mucho más, nosotros debemos poder hacerlo sin recurrir a principios extraños o exteriores a la fe, sino, al contrario, sacados de sus mismas raíces.

¿Cómo proceder? Cabría dirigirse directamente al pueblo; pero el vulgo es de tal ignorancia que los argumentos que le convienen serían indignos de los sabios. Se puede hacer mejor, ya que, en todas partes, hay gentes cultivadas y aptas para la Sabiduría. Persuadámoslos primero; después será más fácil persuadir al pueblo con su ayuda. Así, pues, se empezará por hacer una llamada a los conocimientos naturales que pertenecen a todos los hombres en virtud de su propia naturaleza. Ahora bien, hay al menos uno que es, en efecto, común a todas las sectas; es el conocimiento de Dios. Por oscurecido que esté por el pecado, se encuentra en todos los pueblos. Por el contrario, ni la unidad de Dios ni su naturaleza son naturalmente conocidas[29]. Igual que el geómetra que traza figuras antes de proceder a las demostraciones, se deberá comenzar para persuadirlos por describir la naturaleza de Dios en general. Causa

[29] "*Sed cognitio de unitate Dei et quid sit Deus et qualis et cuiusmodi non est nota naturaliter.*" *Opus Majus*, parte VII, t. II, 375-376.

primera, antes de la cual no ha habido otra, increada, existente necesariamente, infinita en poder, en sabiduría y bondad, creador del universo y gobernador de cada ser, que El dirige según su naturaleza. Los tártaros, los judíos, los sarracenos y los cristianos están de acuerdo en todo esto. Quedan los idólatras y paganos, pero cuando se les dé la razón de ello, no podrán contradecirla ni, como consecuencia, sus pueblos, que están a su cargo y que les pertenece dirigir. Cuando los idólatras y paganos se sepan en minoría y en minoría con relación a otros pueblos que ellos saben más instruidos, se unirán a la mayoría. Si esto no basta, se recurrirá a la metafísica: imposibilidad de seguir hasta el infinito en el orden de causas, necesidad de una causa primera que sea eterna, causa de todo el resto y además única, ya que sólo hay un mundo y, para un mundo, basta un Dios; tanto más que un solo Dios bastaría todavía aunque hubiese varios mundos, ya que cualquiera que fuese el número de ellos, esos mundos finitos no harían jamás uno infinito [30]. Planteado esto, nadie contestará que la criatura deba obedecer y servir a su creador. Más exactamente, puesto que sólo una potencia infinita puede crear de la nada, el beneficio de la creación es infinito, como la distancia de la nada al ser. Por tanto, la criatura debe sentir una reverencia infinita por su creador. Pero esto no es todo, ya que el alma es inmortal; Aristóteles, Avicena y todos los grandes filósofos lo enseñan; Cicerón y Séneca lo han afirmado mil veces

[30] *Opus Majus*, parte VII, t. II, 380.

en sus escritos y todas las sectas religiosas esperan una vida futura. Como ya hemos dicho, incluso los paganos creen que cuerpo y alma vivirán más allá de la muerte, y los sarracenos afirman la resurrección de los muertos. Si los paganos y los cristianos, que son los dos extremos, se ponen de acuerdo en esto, es necesario que los que están entre ellos se pongan de acuerdo también. Por tanto, no podrán negarlo. Una vez de acuerdo sobre la vida futura, no se podrá negar tampoco que un Dios justo quiera recompensar a los buenos y castigar a los malos. Así, pues, todo hombre debe hacer lo posible para cumplir la voluntad de Dios y servirle, a fin de evitar una desgracia sin nombre y obtener una beatitud infinita. Lo que todos los hombres aceptan debe permitir a la razón ponerlos completamente de acuerdo sobre estos puntos.

Es verdad que ellos no lo están en el resto, pero ¿por qué? Es que, para saberlo, les sería necesario saber también lo que Dios quiere que hagan, a fin de obtener la salvación. Pero ¿cómo lo sabrán? El hombre, por sí solo, es incapaz de saber lo que Dios quiere que haga para obtener la salvación. La prueba está en la división de sectas respecto a este punto y la que existe entre los primeros cristianos, ya que hay herejes, cismáticos, verdaderos cristianos, y la diversidad de herejías es infinidad. Añadamos que las otras religiones no están menos divididas entre ellas mismas y que nada es menos sorprendente, ya que se trata de problemas que el carácter limitado de la razón natural no les permite resolver. Nadie

conoce perfectamente la naturaleza del más modesto de los seres materiales, ya sea una brizna de hierba o una mosca; con mucha más razón, ¿será el hombre capaz de conocer exactamente la naturaleza de los incorporales, como los ángeles, o lo que concierne al estado espiritual de nuestra vida futura, y menos todavía lo que se relaciona con Dios y su voluntad? El mismo Avicena lo reconocía en lo que llamó las fuentes morales: es necesario un conocimiento revelado de Dios. Todas las religiones aseguran tener uno. El caso es claro entre los judíos y cristianos; los sarracenos creen de igual forma que Mahoma ha sido iluminado con una revelación y él mismo lo ha pretendido, a fin de hacerse creer; de todas formas, si no es Dios quien ha revelado su doctrina, ha sido el demonio. Tártaros, idólatras, paganos, todos creen que Dios revela la verdad sobre estos problemas; el hecho de que ellos lo creen prueba que, en estas materias, sólo Dios les parece digno de ser creído.

Llegamos al último problema: ¿Cuál de estas revelaciones es la verdadera? Tres solamente merecen ser tomadas en consideración, porque son las más racionales: la de los judíos, la de los sarracenos y la de los cristianos. No hay que decir que, para Roger Bacon, la elección se impone, pero, al leer las razones que da, se experimenta un poco de duda sobre su aptitud para persuadir a musulmanes y judíos. Sin duda que incluso los filósofos cristianos de nuestros días tendrían dificultad en aceptarla. Su argumento principal, y está claro que, a sus ojos, es decisivo, es precisamente que la filosofía deja ver, por todas partes, vestigios de la Sabiduría cristiana y sólo de ella. No se podría pasar aquí revista a la larga serie de textos en los que, por exégesis ingeniosas pero aventuradas, emprende la tarea de establecer que, al aplicar a la doctrina de la Iglesia ciertas conclusiones de las matemáticas y la enseñanza de algunos moralistas antiguos [31], se puede encontrar en aquella ciencia o en estos autores nobles testimonios en favor de la fe cristiana. Para él, se trata de puntos muy precisos, y, a decir verdad, de casi todos, pues la lista de los artículos de fe que cree encontrar incluye la Santísima Trinidad, Cristo, la Virgen María, la creación del mundo, los ángeles, la inmortalidad de las almas, el juicio final, la vida eterna, la resurrección de los cuerpos, las penas del purgatorio, las del infierno y otras cosas que la fe cristiana enseña. Inversamente, Bacon se enorgullece de la certeza de que la filosofía no aporta ningún testimonio de este género en favor de las otras religiones, lo que resulta bastante extraño, al menos en el caso de la religión judía y en las partes que le son comunes con la religión cristiana. Sea lo que sea, ésa es su firme convicción y basta para darle la seguridad del triunfo: "No se encuentra esta conformidad entre la filosofía y la secta de los judíos y sarracenos; los filósofos no atestiguan en su favor. Puesto que la filosofía es el vestíbulo de la religión y nos dispone a ella, está

[31] *Opus Majus*, parte VII, t. II, 389. Cf., para las matemáticas, parte IV, t. I, 175 s.; para la moral, parte VII, tomo II, 228-249.

claro que la religión cristiana es la única que debe ser aceptada." Como si eso no bastase, Bacon invoca además el testimonio de Albumazar, que enseña, en el libro I de sus Conjunciones, que el Islam no vivirá más de sescientos noventa y tres años. Ahora bien, observa nuestro profeta, que escribe en 1267, de eso hace ya seiscientos sesenta y cinco. El Islam no durará ya mucho tiempo, ¿y quién sabe si pasarán veintiocho años antes que desaparezca? Por lo demás, las Sibilas han proclamado la divinidad de Cristo. "Y todos los principales artículos de la fe cristiana"[32]. ¿Qué más se quiere? La elección se impone, está hecha.

No seguiremos a Roger Bacon en las pruebas detalladas que añade *ad abundantiam*. Sin embargo, cuando todo está dicho, incluso la República cristiana de sus sueños no es un éxito total. Será, sin duda, magnífica, incomparablemente más sabia, más civilizada y más dichosa que lo son los reinos y principados del siglo XIII. Desde lejos, adelantándose al tiempo, Roger Bacon prevé, anuncia y anticipa la era de la ciencia experimental, de los instrumentos de observación, de las máquinas y de una medicina fundada en una biología verdaderamente científica. Ciertamente, hay en él rasgos que le emparentan con Francis Bacon y Descartes. Si pudiesen volver entre nosotros, el maquinismo moderno les daría amplia satisfacción, ya que lo han previsto, anunciando y deseado. Algunas de sus anticipaciones están aún lejos de nosotros. Roger Bacon prevé un astrolabio pues-

[32] *Opus Majus*, parte VII, t. II, 390.

to en movimiento por la misma fuerza que mueve las esferas celestes; está seguro de que se podrá prolongar la vida más allá de los límites previsibles aplicando ciertas reglas de higiene, retrasando la vejez y pidiendo a la ciencia experimental el secreto de una medicina mejor que la vulgar; no duda de que la química permita un día la transmutación de los metales, de que puedan llegar a fabricarse lámparas perpetuas, explosivos aterradores utilizables por la artillería; en una palabra, de que sean posibles innumerables inventos gracias a los cuales la República cristiana gozará de los bienes de la paz y se asegurará la victoria en tiempos de guerra. Sin embargo, incluso entonces, su victoria no será completa.

Quedará siempre, y Bacon lo sabe, un irreducible resto de infieles. En vano se le preguntaría por qué, pero se puede adivinar con bastante facilidad dónde habría de buscar su ingenio la respuesta a esta pregunta: en el secreto de la predestinación divina. La República cristiana debe extenderse y crecer hasta los límites del mundo, pero en espera de que el Islam desaparezca por sí mismo, nuestro reformador cuenta menos con la ciencia experimental para convertirlos que para exterminarlos. Es lo que llama delicadamente "la conversión de los infieles y la reprobación de los que no pueden ser convertidos", fórmula un poco vaga, pero cuyo sentido se hace claro cuando habla de "convertir a los tártaros y destruir a los sarracenos". Seguramente, éste es un método concebible para hacer que exista un solo rebaño y un

solo pastor, pero no es exactamente el que había anunciado el Evangelio. Sin embargo, tal vez es el único que pueden entrever los que, como Roger Bacon, sueñan con hacer descender del cielo la Ciudad de Dios sobre la tierra y la eternidad sobre el tiempo. Puesto que los dos mundos tienen sus elegidos, deben tener sus réprobos.

La doctrina de Bacon marca la primera metamorfosis caracterizada y difícilmente contestable de la noción de Ciudad de Dios. Pone fin a una evolución, sensible desde el siglo XII, pero cuyos orígenes eran todavía más antiguos. En su *Crónica,* el cisterciense Oton de Freising constataba, hacia el año 1150, que el Imperio romano duraba todavía y anunciaba su perennidad hasta el juicio final. A lo que añadía, en el prólogo del libro V, que desde Constantino, "puesto que no sólo todos los pueblos, sino también todos los emperadores, salvo un pequeño número, han sido católicos y sumisos a la ortodoxia, me parece haber escrito la historia no de dos ciudades, sino virtualmente de una sola, que yo llamo Iglesia. Puesto que muchos de los elegidos y de los réprobos se encuentran en la misma casa, ya no puedo decir, como lo he dicho antes, que esas ciudades sean dos; debo decir que forman propiamente una sola, aunque el grano esté mezclado con la paja". Oton reafirma esta tesis en el prólogo del libro VII y luego del VIII. En su espíritu, la identificación de la Ciudad de Dios con el pueblo de la Iglesia es ya un hecho consumado[33].

[33] Esta opinión concuerda con la del canonista ETIENNE DE TOURNAY, en el prefacio de su *Summa decretorum:* "*In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex jurisdictionis ordo procedit. Civitas Ecclesia; civitatis rex Christus; duo populi; duo in Ecclesia ordines, clericorum et laicorum; duae vitae, spiritualis et carnalis; duo principatus, sacerdotium et regnum: duplex jurisdictio, divinum jus et humanum. Redde singula singulis et conveniunt universa*"; citado por CARLYLE, *o. c.*, t. II, 198, nota. La interpretación de este texto por Carlyle no nos parece evidente (t. II, 225). Se puede entender como afirmando una simple yuxtaposición de poderes, pero esto no es cierto. De todas formas, y para atenernos a nuestro propio problema, Etienne de Tournay no podía afirmar más fuertemente la reducción de las dos ciudades a una sola al sustituir la ciudad temporal e histórica por la *civitas terrena*, eterna y mística de San Agustín. Cf. *o. c.*, t. II, 207, nota 1, el texto del canonista Rufinus. El peligro que late bajo esta reducción se descubre en la lectura de los tratados atribuidos a Gerard, obispo de Ruán, pero que es mejor considerarlos como de autor desconocido. Si no hay más que una ciudad, ¿por qué la autoridad suprema del mundo no pertenecería más bien al príncipe que al Papa? Ya que, desde ahora, el mundo es la Iglesia: "*Mundum hic appellat (Gelasius) sanctam ecclesiam quae in hoc mundo peregrinatur*"; ahora bien, siendo la naturaleza humana una, el que gobierna bien los cuerpos, gobierna bien las almas *(De consecratione pontificium et regum*, en M. G. H.; *Libelli de lite*, vol. III, 663). En esta concepción unitaria en la que la Iglesia y el reino se confunden, el rey ya no es un laico, sino el ungido del Señor (pág. 679). El sistema puede desembocar totalmente en el cesaropapismo tan bien como en el papo-cesarismo. Ver sobre estos problemas, H. BOEHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Jahrhundert* (Leipzig 1899), y Z. N. BROOKE, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reing of John* (Cambridge University Press 1931).

Lo está también en el espíritu de Roger Bacon, y hasta tal punto, que no habla más que de la Iglesia; sólo que él se encuentra en presencia de una tierra mucho más vasta que en el siglo XII y del fantasma

de un sacro Imperio romano al que amenazaban de lejos, pero, efectivamente, imperios reales, poderosos y paganos. A la muerte de Mangou Khan, en 1259, su imperio se extiende desde China hasta el Danubio. Por tanto, es necesario resignarse a ver aparecer el dualismo de ciudades, o bien en un esfuerzo supremo, mantener su coincidencia absorbiendo en la Iglesia la inmensidad de las ciudades terrestres, que Marco Polo y Jean de Plan Carpin acaban de descubrir. Entre estos dos partidos, Bacon no duda: elige el segundo, pero su elección le plantea un grave problema.

Si la Ciudad de Dios es la Iglesia, los Estados son la ciudad terrestre; es, pues, necesario que la Iglesia asimile o absorba a los Estados, a fin de mantener la unidad de una sola ciudad. Para hacer desaparecer esta dificultad, Roger Bacon parece haber sentido la necesidad de incluir, efectivamente, todo el saber humano en la Sabiduría cristiana para asegurar el triunfo universal de la fe. La inmensidad súbitamente revelada del campo que se ofrecía desde entonces al celo apostólico de la Iglesia, la potencia de las fuerzas adversas que había de vencer, la naturaleza temporal de los fines, incluso la paz de los pueblos, que debía proponerse en adelante, todo, en fin, invitaba a Bacon a multiplicar los caminos de acceso a la fe por la razón natural y, al mismo tiempo, a incluir fe y razón en una revelación tan ampliada como fuese necesario para contenerlas. Como la Ciudad de Dios no pretendía fin temporal alguno, no había conocido ninguna dificultad de este género;

pero, puesto que la República de los creyentes quería adueñarse de la tierra, no podía evitarlas. No es sorprendente, por tanto, que se perciban en la obra de Roger Bacon los primeros síntomas de una tendencia a contar con la filosofía y con la ciencia, a fin de ganar el mundo para aquella fe que San Pablo había predicado como una locura para los griegos. Lo menos que se puede decir de esta solución del problema es que su equilibrio era inestable. Ha llegado el momento de la magistral simplificación que va a proponer Dante: dejar el cielo, la teología y la fe para la Iglesia; la razón para los filósofos, y la tierra para el emperador.

* SEPARAC DE LOS MUNDOS *

IV. EL IMPERIO UNIVERSAL

En una fecha que no conocemos exactamente, pero seguramente en los primeros años del siglo XIV, Dante abordaba a su vez el problema de una sociedad universal, con un espíritu completamente distinto al de Roger Bacon. Nada invita a pensar que haya conocido la obra del reformador franciscano, pero el problema se ofrecía por sí mismo al espíritu de muchos, en un momento en que cada reino tenía que tomar una posición con respecto al imperio y el propio imperio con respecto al Papado. Hijo de una ciudad trágicamente dividida por disensiones sin número, desterrado de Florencia después de un fracaso político decisivo para él, Dante, al menos, no podía ignorar la urgencia del problema. Víctima de la división, él aspiraba ardientemente a la unidad. Su *Monarchia* es la prueba, y, aunque este tratado pasa

con toda razón por secundario en comparación a la *Divina Comedia,* se puede decir sin exageración alguna que no es indigno de su autor. Si no en belleza literaria, al menos por la amplitud y la extraordinaria originalidad de sus puntos de vista, la *Monarchia* hace honor al nombre de Dante; sin duda, sería difícil hacer de ella mejor elogio.

Se ha dicho que este escrito encuentra naturalmente un lugar entre muchos otros que datan poco más o menos de la misma época. Esto es exacto, pero no es menos único por la tesis que sostiene y el mismo Dante lo sabía. Todos los hombres, dice al principio de su tratado, aman naturalmente la verdad. De la misma forma que la labor de los antiguos nos ha enriquecido de verdades que sus obras nos han transmitido, es justo que cada uno de nosotros trabaje a su vez para legar a la posteridad nuevas riquezas. El que piense de otra forma, falta a su deber. No es un árbol que, alimentado por el sol y el agua, da fruto en otoño, sino un abismo devorador que engulle siempre y jamás restituye. "Yo he pensado en esto a menudo—añade—, y para evitar el reproche de haber escondido el talento que se me ha confiado, querría no solamente exhibir el bien común de promesas, sino dar fruto y hacer ver a los otros las verdades que jamás han visto. ¿Qué fruto dará el que vuelva a demostrar un teorema demostrado ya por Euclides, o trabaje para hacer ver qué es la felicidad, lo que ya había dicho Aristóteles, o emprenda de nuevo, después de Cicerón, la defensa de la vejez?

Seguramente ninguno; este fastidioso trabajo sólo aportaría aburrimiento" [1].

Entre las verdades ocultas todavía, y que, por tanto, resulta útil su descubrimiento, la más escondida y la más útil es la concerniente a la Monarquía temporal. Si nadie se interesa en esto, es que su descubrimiento nada puede aportar a nadie, a no ser la gloria. La empresa es ardua, pero Dante se propone emprenderla. Menos confiado en sus propias fuerzas que en la luz divina, intenta revelar al mundo la naturaleza, la necesidad y el papel de la Monarquía universal.

¿Qué es la Monarquía temporal? Para definirla a grandes rasgos, llamamos Monarquía temporal o, como suele decirse, Imperio, al dominio de un solo jefe sobre todos los que viven en el tiempo y sobre todas las cosas que están medidas por él. Alcanza tanto a los bienes como a las personas, mientras que su condición sea "temporal" es decir, que existan "en el tiempo". A este respecto se plantean las cuestiones fundamentales, que vamos a considerar sucesivamente: Si la Monarquía entendida así es necesaria

[1] *Monarchia,* I, 1. Citaremos este tratado según la edición de W. H. V. Reade, que ha reproducido además el texto de E. Moore: *Dante, De Monarchia* (Clarendon Press, Oxford 1916). Es superfluo anotar cómo el estado de espíritu de Dante es completamente medieval en esto y, tendiendo como Bacon hacia el descubrimiento de las verdades nuevas, difiere del de un filósofo como Petrarca, que no ve ningún inconveniente en repetir veinte veces lo que ya han dicho los antiguos. ¿Sería paradójico decir que el humanismo era una vuelta al pasado con miras al presente, y la "escolástica" una vuelta al pasado con miras al porvenir? Posiblemente hay en esto un poco de verdad.

al mundo; si el pueblo romano tiene derecho a arrogarse dicha Monarquía; si la autoridad del monarca, jefe de la Monarquía así entendida, depende inmediatamente de Dios o del vicario de Dios en la tierra.

Concerniente al primer problema, anotamos primero que aquí se trata de política, es decir, de una cuestión en la que la especulación sólo tiene por objeto conducir a la acción. Nada podemos cambiar del objeto de la metafísica, que es una ciencia puramente especulativa, pero podemos algo con respecto a la política y, si deseamos conocerlo, es precisamente con el fin de poder actuar sobre él. Es, pues, necesario especular primero para aclarar nuestra cuestión, ya que de la contestación depende la solución exacta de todos los demás problemas políticos, pero se tratará de una especulación completamente ordenada a la acción. Ahora bien, toda acción se propone un determinado fin, con miras al cual se realiza. El fin es, por tanto, la causa de la acción y ésta se explica por su fin. Cuando varias acciones están ordenadas las unas con miras a las otras, porque todas son necesarias para alcanzar un fin, a éste se le llama "fin último" y este fin último las explica a todas. No se puede dudar de que todas las actividades políticas tienen un "fin último". Cada ciudad, cada unidad política persigue su propio fin, pero sería absurdo pensar que ningún fin les sea común. ¿Cuál es este fin? He aquí lo que necesitamos conocer, ya que, evidentemente, este fin último de todas

las actividades políticas humanas es el que servirá de principio para todas nuestras demostraciones.

Esta vez se trata de una sociedad humana, temporal y universal. *Humana civilitas, civilitas humani generis,* expresiones que designan al pueblo que forman, o que podrían formar, todos los hombres unidos bajo la autoridad de un solo jefe. Puesto que hemos dicho que el fin de una sociedad es también su causa, se puede admitir que, al ser distinta de las otras sociedades, persigue un fin distinto, que es su razón de ser. Y sucede con los grupos sociales como con nuestros miembros. La naturaleza hace el pulgar para un fin, la mano para otro, el brazo para un tercero, y ninguno de estos fines es el mismo que el de la totalidad del hombre. De la misma forma, el individuo persigue un fin, la familia otro, y así sucesivamente el pueblo, la ciudad, el reino, hasta el fin último, con vistas al cual Dios, por medio de la naturaleza que sólo es su arte, ha creado la totalidad del género humano.

Aquí Dante se acuerda de una doctrina aristotélica muy importante, y, sin embargo, desconocida muy a menudo por aquellos que se llaman aristotélicos; doctrina en la que se debe admirar la penetración filosófica del poeta; y es que toda esencia existe con miras a su operación. Ninguna esencia creada puede ser la intención última del Creador. Puesto que la esencia está ahí con miras a su operación, es en su operación donde hay que buscar el fin. Así planteado, el problema se reduce a saber si existe un fin específico del género humano, es decir, una

operación que ni el individuo, ni la familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino particular pueda cumplir, sino que puede ser cumplido por la totalidad del género humano. Por tanto, ¿cuál es la operación que marca el límite extremo de lo que puede hacer el género humano? Es, evidentemente, la que únicamente el hombre es capaz de cumplir: no ser, ni vivir, ni sentir, ya que otros además del hombre pueden hacerlo, sino conocer por medio del intelecto. Precisemos: conocer por el intelecto "posible", ya que si por debajo de él están los seres privados de entendimiento, por encima están los que son pura inteligencia y en los que, ya que el ser no es otra cosa que conocer, el acto de conocer es ininterrumpido. Adquirir el conocimiento gracias al intelecto posible es, pues, la operación que caracteriza al hombre como hombre, porque no pertenece a nada que está por encima o debajo de él [2].

Es ésta una operación de un género particular. El intelecto posible, esta facultad de conocer de la que decimos que es propia del hombre, tiene necesidad de ser actualizada por el intelecto agente, y ningún intelecto individual, por completamente actualizado que esté, conoce todo lo que un intelecto posible puede conocer. Ninguna de las comunidades que hemos nombrado es más capaz de hacerlo. La única comunidad humana en la que, una vez actualizados, tomados en conjunto todos los entendimientos, alcanza la totalidad de lo que el intelecto humano puede conocer, es el género humano entero. Por

[2] *Monarchia,* I, 3.

esta misma razón, existe el género humano: toda esta multitud de seres pensantes es necesaria como requisito para actualizar la posibilidad total del intelecto humano, primero por la especulación, después por la acción, que no es más que una especie de prolongación de la especulación.

No cabe ser más griego, más cristiano, ni menos pragmático que lo que es aquí Dante. A sus ojos, el actuar es sólo una extensión del conocer, y la existencia de una multitud tan inmensa de hombres sólo se justifica porque su número es necesario para que esté siempre completamente actualizada la posibilidad total del entendimiento humano: *proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper potentiam intellectus possibilis* [3]. Lo que ignora un hombre, otro lo sabe. Lo que no se conoce en un país, se conoce en otro, y todo el conocimiento accesible al hombre sería simultáneamente conocido si todos los intelectos humanos fuesen libres de ocuparse simultáneamente en la especulación, o de actuar con su luz. Pero sería necesaria una condición para que este ideal fuese realizado: la paz. Es en la tranquilidad y el reposo donde un hombre adquiere la sabiduría y la prudencia, no en la agitación y la lucha. Y lo mismo pasa con la humanidad. Sin una paz tranquila, es incapaz de cumplir su propia obra, que se puede llamar casi divina. Es, pues, manifiesto que la paz universal es la condición más alta de nuestra beatitud y, si cabe decirlo, el medio más excelente para este fin. Además,

[3] *Monarchia*, I, 4.

¿qué prometieron los ángeles del Señor a los pastores? Ni riquezas, ni voluptuosidades, ni honores, ni una larga vida, ni la santidad, ni la fuerza, ni siquiera la belleza, sino la paz. *Pax vobis*, la paz sea con vosotros, así saludaba a los hombres Aquel que es la salvación de los hombres. Es que el Salvador supremo debía dirigir a los hombres el saludo más perfecto. Así la paz universal es el medio más inmediato que se requiere para conseguir el fin hacia el que tienden todos nuestros actos. Así, pues, nosotros estamos en el derecho de exigir que la sociedad del género humano satisfaga todas las condiciones requeridas para que la paz reine al fin en el mundo entero [4].

A partir de este principio, se puede establecer por inducción la necesidad de un monarca único que reine sobre todos los hombres. En el individuo todas las facultades están ordenadas con miras a la felicidad, bajo la dirección del intelecto, jefe y guía de las demás. En cada familia, el padre representa el mismo papel; cada pueblo, ciudad y reino tienen su jefe, sin el cual todo quedaría entregado al desorden y presa de incesantes luchas. Si se piensa que el género humano forma también una sociedad, que persigue un fin determinado y se ordena entero hacia él, debe tener un jefe propio que le imponga leyes y le gobierne, es decir, un monarca o emperador. La Monarquía, o Imperio, es, pues, necesario para el bien común del mundo [5].

[4] *Monarchia*, I, 4.
[5] *Monarchia*, I, 5.

Dante abunda en pruebas sobre este punto. Establece que el orden de cada parte es al orden total en la misma relación que la parte al todo; si el orden de cada parte requiere un jefe único, es necesario un solo jefe para el conjunto del género humano. Pero el mismo género humano no es el todo más universal que existe, ya que está incluido en el universo, cuyo monarca único es Dios. Por tanto, de la misma forma que los grupos más restringidos incluidos en el género humano son pequeñas monarquías incluidas en una más amplia, el género humano debe ser una monarquía incluida en una más amplia todavía, que es el universo. Para negarlo sería necesario negar que todo está en orden cuando todo ocurre según la voluntad de la causa primera del mundo, que es Dios. Ahora bien, esto es una evidencia, si se admite al menos que la bondad divina es perfecta, ya que entra en la intención de Dios que toda cosa se le parezca en la medida en que la naturaleza lo permite. Por tanto, haciéndose tan parecido a Dios como sea posible, el género humano alcanzará toda la perfección de que es capaz. Ahora bien, Dios es uno; es, pues, necesario que el género humano sea uno, y solamente lo será si se une entero bajo un solo príncipe [6]. Así concebida, la sociedad universal será parecida al mundo del que forma parte y del que nosotros sabemos que Dios, su jefe supremo, lo mueve entero con un solo y único movimiento.

Estos principios metafísicos tienen consecuencias

[6] *Monarchia*, I, 8.

no solamente físicas, sino políticas, y no sin razón la paz se presenta como ligada a la unidad de mando. Donde hay litigio debe de haber juicio, si, por lo menos, se quiere que el mal encuentre su remedio. Sin embargo, sea por culpa propia, sea por culpa de los súbditos, puede haber litigio entre dos príncipes, de los cuales ninguno esté sometido al otro. Si se quiere evitar una guerra, el único medio de arreglar estos desacuerdos es recurrir a un tercer príncipe, de más extensa jurisdicción y que tenga autoridad para arbitrar la diferencia. Si este príncipe es el monarca universal, aquí tenemos nuestra conclusión; pero si no lo es, él mismo puede entrar en conflicto con otro príncipe cuya autoridad sea igual a la suya, lo que haría necesario apelar a otra autoridad más alta todavía, y como no se podría llegar al infinito, es necesario al fin llegar directa o indirectamente a un juez primero y supremo, cuyo juicio arregla todas las diferencias en cualquier grado que se produzcan. Ese es el monarca o emperador. La Monarquía universal es, pues, necesaria para el mundo, y se requiere para la paz del género humano [7].

Nos vemos conducidos así a una de las nociones más familiares y más apreciadas por Dante: la de la justicia. Tomada en sí misma y en su propia naturaleza, la justicia es para él una esencia abstracta, un absoluto que no es susceptible de más ni de menos, una línea perfectamente recta que no puede torcerse ni a derecha ni a izquierda. Ahí está,

[7] *Monarchia*, I, 10.

PAX
|
UNIDAD DE MANDO
|
SIN LITIGIO NI DISENSO

decimos nosotros, lo que es en sí misma y en la pureza de su abstracción. Sin embargo, en la realidad, estas formas puras entran en composición con otras y al unirse con grados diversos y en sujetos concretos se hacen susceptibles de más o de menos. La justicia es toda la justicia; un hombre puede ser más o menos justo. Ella se encuentra, pues, en su forma más perfecta donde esté menos mezclada con su contraria, sea en su naturaleza, sea en sus operaciones. Entonces su belleza es tal que ningún astro puede comparársela, se diría Febo contemplando a su hermano a través del cielo, en la púrpura de la serenidad matinal. Para eso es todavía necesario que nada empañe su pureza: ninguna de estas contrariedades interiores que, haciendo a la voluntad luchar con ella misma, permita a la codicia falsear la justicia; ninguna de esas debilidades que, a menudo, hacen al hombre justo incapaz de hacer justicia a los demás, porque, aunque tenga deseos de hacerla, no tiene poder para ello. Si es así, la justicia reinará en el mundo con tanta más perfección cuanto más poderoso y justo sea el jefe al que esté sometido. Ahora bien, veremos que un jefe único, para el género humano, sólo puede responder a estas condiciones, y por esto decimos que es necesario para la felicidad de los hombres.

Dante piensa aquí manifiestamente en alguna autoridad suprema que, yendo más allá de los intereses particulares de todos los Estados, sea capaz de arbitrar sus conflictos. Esta noción nos es hoy familiar, aunque no se haya encontrado todavía el

medio de convertirla en hechos. La dificultad principal no proviene de que, para establecer este poder supremo, sería necesario obtener de cada Estado que abandonase una parte de su propia soberanía. Por sólo el hecho de no ser único en el mundo, ningún Estado se encuentra, incluso interiormente, totalmente libre, y, aunque pueda placerle mantener la ficción contraria, se podría obtener sin duda que reconociese el hecho abiertamente. La dificultad principal es más bien encontrar un árbitro cuya justicia e imparcialidad sean lo bastante seguras para que los Estados particulares acepten someterse a su decisión. Aquí no se trata de orgullo nacional, de ambición, ni de codicia, sino muy precisamente de justicia, ya que no es justo que un Estado sacrifique cualquier cosa de su propia soberanía, si el sacrificio así consentido supone el riesgo de arrastrar consigo cualquier injusticia contra sus miembros. Por esto Dante se aferra a precisar que el único soberano del universo será también el más justo. Lo será en virtud de su unicidad misma, ya que, al tener todo, no podrá desear nada más. Donde faltan sus objetos, faltan las pasiones. ¿Qué podría desear todavía un soberano cuya jurisdicción no esté limitada por otra, como la del rey de Castilla lo está por la del rey de Aragón, sino solamente por el océano? No solamente la justicia de tal príncipe estaría al abrigo de toda duda, sino que se podría estar seguro del amor que sintiese por sus súbditos. Lo que Dante ha escrito sobre esto proyecta una luz muy clara sobre la manera en que concibe la relación del

monarca universal con el género humano, ya que se ve bien que no sueña con eliminar a los otros príncipes, pero no estima menos que un Monarca supremo estaría más cerca que los príncipes de sus propios súbditos. Este Monarca no gobierna a los hombres por intermedio de sus príncipes; son los príncipes los que gobiernan a los hombres por el Monarca, ya que le son confiados por El. Por eso, más próximo de los hombres que lo están los príncipes, el Monarca es el que más los ama. En cuanto a su poder, ¿quién puede dudar de él? Para eso sería necesario no comprender lo que significa su nombre. El que posee el poder supremo, no puede tener enemigos. En una palabra, nada falta al soberano del género humano para poseer la justicia, para querer aplicarla, para ser capaz de imponerla [8].

Se ve el procedimiento de Dante, y sería una pérdida de tiempo pedirle detalles que no le interesan. ¿Cuáles serán, jurídica y políticamente hablando, las relaciones de los príncipes y reyes con el Monarca? No las dice e incluso no se puede saber si es porque las concibe según el modo feudal que aún sobrevivía en su tiempo, o porque no ha pensado en ellas. ¿Qué hay que entender por "género humano"? Parece que se trata de la totalidad de hombres que viven sobre la tierra en un tiempo dado. Toda su argumentación implica este sentido. Sin embargo, Dante no dice nada sobre este problema que atormentaba el pensamiento de Roger Bacon: ¿cómo, por qué persuasiones o coacciones unir a los pueblos de Africa y Asia con los de Europa bajo la autoridad de un único jefe? La demostración de Dante es la de un filósofo puro, así como la de Bacon había sido la de un teólogo. Cuando llega a cualquier punto decisivo, se le ve detenerse un instante para comprobar la solidez lógica del edificio; después continúa como si el problema estuviera definitivamente saldado. Tomemos como ejemplo nuestra última conclusión. La justicia universal es la mejor asegurada cuando el mundo está sometido a un hombre extremadamente justo, deseoso de aplicarla y poderoso para hacerlo. Nada más cierto, ya que esto es un silogismo de la segunda figura, con negación intrínseca, del tipo siguiente: todo B es A, C sólo es A; luego C sólo es B, que es lo mismo que decir: todo B es A; nada que no sea C es A, por tanto, nada que no sea C es B. He aquí por qué el mundo entero debe obedecer a un único jefe.

[8] *Monarchia,* I, 11.

Sea cual sea la razón para desear a ese jefe, una vez que esté aquí, los hombres gozarán por fin de un bien precioso entre todos: la libertad. Los filósofos hablan mucho de ella; incluso definen correctamente su principio: el libre albedrío, como "un libre juicio sobre la voluntad", pero ¿saben siempre lo que significan esas palabras? Un juicio es libre cuando él pone enteramente el deseo, sin estar puesto absolutamente por él. Esa es la raíz de nuestra libertad y el medio de nuestra felicidad, tanto en esta vida como en la otra. Por el libre albedrío podemos conseguir aquí abajo la felicidad humana y en el más allá la divina; es decir, ser primero plena-

mente hombres y después dioses. El mejor estado del género humano que se puede concebir es aquel en el que el hombre puede hacer el más completo uso de su libre albedrío, es decir, poseerse plenamente a sí mismo, existir por sí mismo y no con miras a otro. La idea de que un hombre es libre cuando, empleando el lenguaje kantiano, es tratado como un fin y no como un medio, es familiar a Dante, pero evoca primeramente en su pensamiento esas pequeñas repúblicas oligárquicas o tiranas de Italia, sobre las que dice que, ellas y sus semejantes, "reducen al género humano a la servidumbre". El ardiente deseo que siente por liberar a los hombres de los Estados que los reducen al servilismo es manifiestamente la razón principal que le incita a reclamar un super-Estado, cuya autoridad pueda prohibir a los Estados particulares servirse de sus súbditos en lugar de servirlos. Ya que ése sería, precisamente, el papel del Monarca supremo, cuya necesidad prueba. Encarnación viviente de la justicia y pleno amor para con sus súbditos, querría solamente que los hombres fuesen buenos para ser feliz. Un solo régimen político puede conseguir este fin, aquel cuyo fin es la perfección del hombre. Esto es lo que significa la fórmula: querer que los hombres existan para ellos mismos. No los ciudadanos para los cónsules, ni los pueblos para los reyes, sino los cónsules para los ciudadanos y los reyes para sus pueblos. Hemos olvidado el verdadero sentido de la palabra ministro, que quiere decir "servidor", y por eso, bajo un régimen en el que el gobierno se sirve del pueblo

en lugar de servirle, el hombre de bien es un mal ciudadano. Bajo un monarca capaz de reparar este desorden, el hombre de bien y el buen ciudadano se confunden, porque su gobierno no tiene otro objeto que hacer hombres de bien. En este sentido, como es el jefe, el monarca es el ministro de todos los hombres y por eso la Monarquía es necesaria para su felicidad [9].

Si Dante no se cree destinado a proponer una constitución universal o cualquier carta de naciones unidas, indica, al menos a grandes rasgos, cuáles deberían ser las relaciones del monarca con los demás príncipes y, como consecuencia, con sus pueblos. La sociedad universal que prevé será pluralista, en el sentido en que estará compuesta por diversos pueblos, sometidos a diversas autoridades y siguiendo constituciones o costumbres diferentes. La unión que desea el poeta sería, pues, lo contrario a una unificación. Cada nación, cada reino, cada ciudad, se distingue de los demás por caracteres propios que piden reglamentos diferentes, ya que la ley es la regla que dirige la vida. No se trata simplemente de costumbres, sin otro fundamento que la antigüedad y la fuerza de la tradición. Estas mismas costumbres tienen causas en la naturaleza de las cosas. Los escitas no viven como los hindúes, porque viven bajo climas diferentes. Sin embargo, cualquiera que sea su país, todos los hombres son hombres y existen necesidades comunes a la totalidad del género humano. De ellas se encargará el Monarca, y deberá

---

[9] *Monarchia,* I, 12.

satisfacerlas, estableciendo una ley común con miras a la paz. El la establece y la transmite a los reyes o príncipes, en los que revierte la tarea de aplicarla, como la razón teórica entrega a la razón práctica los principios que esta última debe actualizar en cada caso particular. Uno solo puede hacerlo y es necesario que uno solo lo haga si se quiere evitar toda confusión. Así reinará en el mundo la unidad, atributo del ser que precede inmediatamente al bien. Cuanto más se aleja del uno, más se aleja del ser y, como consecuencia, del bien. Al contrario, donde reina la unidad, reina también el bien. Pues la concordia es un bien porque es una unidad. No siendo por naturaleza sino la marcha uniforme de varias voluntades, es la unidad de esas voluntades la que la constituye. ¿Y cómo se establecería esa unidad sin la autoridad de un solo jefe, cuya voluntad domine y regule todas las demás? He aquí por qué el mundo tiene necesidad de un príncipe único, el único capaz de hacer reinar en él la concordia y la paz [10].

Si espera esta felicidad en el futuro, es que Dante cree que el mundo la ha gozado, al menos una vez en el pasado, cuando Roma obedecía a Augusto y el mundo a Roma. Por eso, en ese siglo único, el mundo ha conocido la paz. Lo temporal consiguió entonces su plenitud, ya que nada de lo que exige la felicidad humana quedó insatisfecho. Ese fue también el tiempo que el Hijo de Dios quiso esperar para hacerse hombre, a fin de salvar al hombre. Sin

[10] *Monarchia,* I, 15.

duda, no solamente lo ha esperado, sino querido y preparado [11]. ¿Quién creerá que tal encuentro haya sido efecto del azar? Nadie; pero entonces hay que ir más lejos, ya que en este caso no se trata de un razonamiento, sino de un hecho y, por así decirlo, de una experiencia digna de ser recordada. Todo pasó como si Roma hubiese estado predestinada por Dios incluso al imperio del mundo, y es lo que Dante va a demostrar.

Tratemos primero de ver el problema tal como él mismo lo ve. El imperio universal no es una quimera, puesto que ha existido ya, pero ha sido arruinado por una especie de insurrección de los pueblos, y este hecho es uno de aquellos sobre los que Dante ha meditado más largamente. ¿Cuál puede haber sido la causa? Primero, ¿cómo es que el pueblo romano obtuvo antaño, casi sin resistencia, el imperio del mundo? Antes de haber reflexionado con madurez sobre esto, Dante pensaba que lo había conseguido por la fuerza de las armas, pero ahora él sabe que ese triunfo fue obra de la providencia. Ahora nos encontramos en el centro de la cuestión, ya que si el Imperio romano no se hubiese debido más que a la violencia, su triunfo en el pasado no le hubiese creado ningún título para el porvenir; pero si fue obra de la providencia, este hecho le confiere un derecho.

Ahora bien, este derecho es el que Dante se propone establecer, ya que, de no hacerlo, el desorden político del mundo quedaría sin remedio. Se habla

[11] *Monarchia,* I, 16.

de una rebelión de los pueblos contra el Imperio, pero se trata realmente de una rebelión de los príncipes y los reyes, cuya astucia ha movilizado a los pueblos contra el Imperio, sin otro fin que empezar de nuevo a reducirlos a la servidumbre [12]. El emperador es aquí el único protector de los pueblos contra los príncipes, como los zares pasaron por proteger a su pueblo contra los boyardos. Tal como Dante la concibe, la restauración del Imperio tendrá por efecto liberar al género humano del yugo que los reyes y los príncipes hacen pesar sobre él. En lenguaje moderno se diría que el monarca universal es para los pueblos el único recurso concebible contra el totalitarismo de los Estados particulares. Todavía es necesario poder demostrar que la autoridad del monarca es legítima o, en otros términos, que es de derecho.

Pero ¿dónde está el derecho? Primero en el pensamiento de Dios, y como todo lo que está en el pensamiento de Dios es Dios y Dios se quiere a sí mismo antes de todo, se sigue que, en tanto que es Dios, el derecho es querido por Dios. Más aún, puesto que en Dios voluntad y querer son una sola y misma cosa, se sigue que la voluntad divina es el derecho mismo. De donde resulta que, en las cosas, el derecho no es más que una similitud de la voluntad de Dios. En consecuencia, nada de lo que en las cosas deja de concordar con la voluntad de Dios po-

[12] "*Ad dirumpendum vincula ignorantiae Regum atque Principum talium, ad ostendendum genus humanum liberum a jugo ipsorum...*" (*Monarchia*, II, 1).

dría acordarse con el derecho, ya que preguntarse si lo que se hace es conforme al derecho, es preguntarse en otros términos si lo que se hace está de acuerdo con la voluntad de Dios. Pongamos, pues, como principio que el derecho es lo que Dios quiere para la sociedad de los hombres. Es verdad que, tomada en sí misma, la voluntad de Dios nos es desconocida, pero se nos manifiesta por medio de signos, exactamente como nosotros manifestamos la nuestra, y, por tanto, debemos determinarla por medio de esos signos. Todos estos signos designan al pueblo romano.

El primero es la nobleza de este pueblo, ya que al pueblo más noble pertenece el derecho del imperio del mundo, si es verdad, al menos, que el honor debe concederse al mérito. ¿Es necesario detenerse en las pruebas de la nobleza romana que Dante nos aporta? Todo lo que dice Virgilio de él en la *Eneida* le parece que las establece incontestablemente, como si cualquier francés, inglés o alemán tratara de probar que su país tiene derecho al imperio universal, recopilando una colección de jactancias nacionales tomadas de los mejores autores; cosa que no sería difícil, pero sí poco convincente. Todos estos testimonios que un pueblo se rinde a sí mismo no son vanos; pero para hacerlos con Dante la menor de un silogismo hay que tener una convicción en la que la lógica tiene poca parte. Se comprende sin dificultad al ilustre poeta, cuando escribe como cosa natural que Lavinia, nacida en Italia, era del país más

noble de Europa [13], pero Grecia tampoco dejaba de tener títulos que hacer valer, y aquí Dante sólo hizo afirmar lo que debió de haber demostrado.

No sería necesario detenerse en la prueba siguiente, si no plantease un curioso problema. En efecto, Dante emprende la tarea de establecer que Dios mismo ha confirmado con milagros la vocación imperial de Roma. Santo Tomás dice que un milagro es lo que Dios hace fuera del orden común establecido en la naturaleza [14], mayor incontestable en verdad, pero a la que sigue, una vez más, una menor mucho menos segura, ya que se reduce a esto: ahora bien, sabemos por los ilustres autores de la antigüedad que Dios ha hecho milagros por Roma. Bajo Numa Pompilio cae del cielo un escudo en la ciudad elegida por la providencia para dominar más tarde al mundo. Tito Livio lo afirma y Lucano lo confirma; cuando los galos atacan a Roma, una oca, "que jamás se había visto antes", salva a la ciudad dando la alarma; testimonio: Tito Livio, confirmado esta vez por Virgilio. Pasemos sobre la granizada milagrosa que salva a Roma de Aníbal, sobre la evasión no menos milagrosa de Clelia y así sucesivamente. Lo que resulta verdaderamente interesante es la actitud general de Dante en presencia de lo que considera como hechos. En lugar de ver en ellos otras tantas intervenciones demoníacas en la historia de la Roma pagana, no duda un instante de que sean otros tantos

[13] "*Quae ultima uxor (sc. Lavinia) de Italia fuit, Europae natione nobilissima*" (*De Monarchia*; II, 3).

[14] TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, III, 101. Alegado por DANTE, *De Monarchia*, II, 4.

milagros divinos, incluidos en el plan general de la providencia para asegurar el bien del mundo. "Así convenía que actuara Aquel que tiene todo sometido, desde la eternidad, a la belleza y al orden. El que, haciéndose visible, debía hacer otros milagros para revelar lo invisible, ha querido, siendo invisible todavía, hacer aquéllos en favor de lo visible" [15]. Así, pues, según Dante, ha habido auténticos milagros hechos por Dios en favor de la Roma pagana, exactamente como los hizo en favor del pueblo de Israel. Se encontrarán pocos teólogos en la Edad Media que sostengan la misma tesis, que no por eso deja de mostrarse aquí en la más perfecta pureza [16].

Además, el Imperio tiene motivos para justificarse por sí mismo, ya que, al someter al mundo, el

[15] "*Sic Illum prorsus operari decebat, qui cuncta sub ordinis pulchritudine ab aeterno providit; ut qui visibilis erat miracula pro invisibilibus ostensurus, Idem invisibilis pro visibilibus illa ostenderet (De Monarchia*, II, 5).

[16] El hecho de que nadie puede salvarse sin la fe, incluso si no la ha podido tener porque nunca ha oído hablar de Cristo, es algo que la sola razón no puede llegar a encontrar justo, aunque pueda comprenderlo con la ayuda de la fe (*Monarchia*, II, 18). Sin las palabras de San Pablo: "*Impossibile est sine fide placere Deo*" (Heb 2, 6), Dante no dudaría ciertamente en colocar en el cielo a un buen número de romanos. Notemos, además, que los éxitos militares de Roma le parecen un verdadero "juicio de Dios" (*Monarchia*, II, 9). Dante ve la historia universal como un vasto torneo donde se enfrentan sucesivamente los países candidatos al Imperio: Asiria, Egipto, Persia y Macedonia, que han fracasado; Roma, en fin, que lo ha obtenido. El se encarga incluso de establecer su tesis para el caso en que se quisiera interpretar esta historia como la de un "duelo judicial" (*Monarchia*, II, 10). Los argumentos que ciertos juristas presuntuosos dirigen contra el Imperio le parecen refutados por este solo hecho.

pueblo romano no ha tenido jamás otras miras que asegurar el bien común y hacer reinar el derecho. Sus actos hacen ver con claridad que tal fue su intención. "Repudiando toda codicia, que es siempre contraria al interés público, queriendo la paz universal y la libertad, este pueblo santo, piadoso y glorioso, parece haber olvidado sus propios intereses para asegurar el interés público y la salvación del género humano. Por tanto, ha habido razón para escribir: La fuente donde nace el Imperio romano es la piedad"[17].

Nos encontramos aquí, bien lejos de San Agustín, recogiendo con el mayor cuidado en los historiadores de la antigüedad las declaraciones más crueles sobre la decadencia del Imperio romano. Por el contrario, Dante no recuerda más que las alabanzas hechas a la República, como si Cincinato, Publio Decio y Catón bastasen para justificar las pretensiones de Roma al imperio universal. Esta es la única conclusión que le interesa y saca punta a todo para llegar a ella: "Al someter el mundo, el pueblo romano no se propone otro fin que el derecho; por tanto, cuando ha sometido al mundo, el pueblo romano lo ha hecho con todo derecho y, como consecuencia, tiene todo derecho de atribuirse la dignidad del imperio"[18]. En fin, puesto que Dios lo ha querido así, así ha dispuesto la naturaleza, que no es otra cosa que el arte de Dios. No podía ser de otra forma, ya que, si el imperio universal es requerido

[17] *Monarchia*, II, 5.
[18] *Monarchia*, II, 6.

para el bien de los hombres, la naturaleza debe trabajar para establecerlo y, como consecuencia, para procurarle los medios. Por eso nosotros la vemos producir pueblos hechos para obedecer y otros para mandar. ¿Cómo no produciría ella uno para ejercer el imperio universal que exige el bien común del género humano? Así, pues, sabemos que hay uno, y, si sólo se trata de saber dónde está, todo lo que precede asegura que está en Roma. Al ser querido por la naturaleza el dominio del pueblo romano sobre el universo, aparece, una vez más, conforme a derecho[19].

Tal tesis no podía satisfacer ni a los legisladores franceses, que no admitían ni siquiera que Francia estuviera incluida en el imperio, ni a los teólogos preocupados por asegurar la autoridad del Papa sobre el imperio. Ya que es esto mismo lo que Dante pone en discusión. Si Roma debe a la naturaleza y a Dios el haber conquistado el imperio del mundo, no se ve claro con qué derecho tendría el Papa jurisdicción sobre él. Por derecho natural y divino, el imperio existía antes que hubiese Papas; tan es así que incluso antes de haber intentado la demostración dialéctica, Dante puede afirmar ya que, de hecho, el imperio proviene directamente sólo de Dios.

El no siente más que indignación al ver a los cristianos, clérigos y defensores de la fe cristiana combatir los derechos del emperador. Sin embargo, ¿los dejaría insensibles la miseria de los pobres de Cristo, oprimidos en todas partes por los príncipes?

[19] *Monarchia*, II, 7.

11

¡Incluso el patrimonio de la Iglesia, robado y confiscado diariamente por los mismos tiranos, debería al menos interesarles! Esas gentes pretenden querer la justicia y niegan al jefe único que puede asegurarla.

Este empobrecimiento de la Iglesia no ocurre sin un juicio de Dios, ya que ella no pone los recursos de su patrimonio a disposición de aquellos pobres a los que pertenecen, y aunque dicho patrimonio le viene del imperio, no le está agradecida. ¡Que sus riquezas vuelvan a donde han venido! ¡Bien dadas, pero mal poseídas, son bien venidas, que vuelvan mal! ¿Qué importa a esos pastores? ¿Qué les importa a ellos que se pierdan los bienes de la Iglesia, si es para enriquecer los suyos? Pero ya se ha dicho bastante de este tema; esperemos la ayuda de Dios y concluyamos nuestro propósito. Además, nada hay más simple, al menos si se habla a cristianos, ya que es cierto que al obedecer libremente un edicto, todo hombre atestigua que reconoce su justicia. Ahora bien, Cristo ha querido nacer bajo el Imperio de Augusto y someterse al edicto de empadronamiento proclamado por el emperador. Por tanto, él ha reconocido, a la vez, la justicia del edicto y la autoridad del emperador. Digamos más bien que este decreto fue dictado por Dios, mediante el César. Nada hay más cierto: la legitimidad de la autoridad imperial está confirmada aquí por la de Dios mismo [20]. Esta razón sólo es válida para los

[20] *Monarchia,* II, 12. Dante emprende incluso la tarea de probar (II, 13) que si la autoridad del emperador, bajo la

cristianos, pero no cabría ser cristiano y rechazarla.

Dicho esto sólo queda un concurrente que pueda disputar al emperador el título de dueño del mundo temporal: el Papa: Se trata de elegir entre dos grandes luminarias, pero ¿cuál hay que escoger? El problema es tanto más difícil cuanto que, en uno u otro caso, Roma sigue siendo el único candidato: de una parte el *Romanus Pontifex,* de otra el *Romanus Princeps.* ¿Uno de ellos está subordinado al otro en lo temporal?

Volvamos al principio que ya nos ha servido: puesto que la naturaleza es el arte de Dios, El no quiere lo que contradice la intención de la naturaleza. En cuanto a lo que no contradice esta intención, Dios puede amarlo o no, sin por eso odiarlo; pero lo que la contradice, Dios sólo puede odiarlo y lo que concuerda con ella sólo puede amarlo. Por tanto, está claro que Dios quiere el fin de la naturaleza. Si quiere esto, debe querer también los medios requeridos para este fin y la eliminación de todo lo que pueda impedir que la naturaleza lo consiga. De otro modo, El no querría lo que quiere, cosa que es absurda [21]. Por tanto, en nuestro caso se trata de saber cuál es aquí la intención de la naturaleza, y el

cual Jesucristo sufrió la muerte para salvarnos, no hubiese sido legítima, al no tener el autor del castigo una jurisdicción regular, el suplicio de Cristo habría sido, jurídicamente hablando, una injusticia y no una pena. Por tanto, el pecado de Adán no habría sido "castigado" en El y la obra de la redención no se habría cumplido.

[21] *Monarchia,* III, 2.

problema sería simple si no estuviese oscurecido por las pasiones políticas. Ya que hay casos en los que la ignorancia causa conflictos, pero hay otros en los que es el conflicto el que causa la ignorancia, y éste es uno de ellos. Aquí la voluntad precede a la razón, en lugar de seguirla, y la mayoría se comportan como ciegos ignorantes de su propia ceguera. Por eso nosotros les vemos salir de sus territorios sin saberlo, penetrar en los ajenos sin darse cuenta, y, una vez allí, ya no comprenden ni son comprendidos, lo que a veces les atre la cólera de los demás, a veces su desprecio y otras sus risas.

Los adversarios de la verdad que buscamos son de tres especies. Primero el Soberano Pontífice, vicario de nuestro Señor Jesucristo y sucesor de Pedro, "al que no debemos todo lo que a Cristo, pero sí todo lo que debemos a Pedro" [22]. Se anotará cuidadosamente esta fórmula, que Dante escribe como de pasada, pero que no corta menos el nudo del problema teológico. Si el Papa es el vicario de Cristo en la tierra, se podría sostener, con numerosos teólogos, que le debemos todo lo que debemos a Cristo, lo que haría imposible negarle un poder de jurisdicción sobre lo temporal. Sin embargo, Dante acaba de desechar esta consecuencia. Puesto que Pedro es, cronológicamente, el primero de todos los vicarios de Cristo, los sucesores de Pedro no tienen derecho a ningún otro poder que aquel con que Cristo invistió a su primer vicario. Un celo mal entendido de

[22] *"Cui non quidquid Christo sed quidquid Petro debemus..."* (*Monarchia*, III, 3).

la Iglesia y del poder de las llaves es lo que pierde aquí a los Papas y sus partidarios, más que el orgullo. No se equivocan menos, como se verá. Después vienen aquellos a los cuales ciega la codicia y niegan la independencia temporal del imperio, sin otra razón que su amor al lucro. Se llaman hijos de la Iglesia, pero su padre es el diablo. El tercer grupo es el de los decretalistas, para los que Dante no quiere ningún bien. No tiene nada contra los decretalistas en sí mismos [23], cuya autoridad juzga indiscutible en el interior de la Iglesia. Pero esas gentes hacen algo muy distinto. Ignorantes de toda teología y de toda filosofía, se apoyan solamente sobre las Decretales para atentar contra los derechos del imperio. Ellos esperan más aún, ya que Dante asegura haber oído a uno de esos sostener que las tradiciones de la Iglesia son el fundamento de la fe, ¡como si no hubiese habido un Salvador de hombres antes que existieran tradiciones de la Iglesia! Antes de la Iglesia están las Sagradas Escrituras; con la Iglesia están los Concilios ecuménicos, en los cuales nadie duda que Cristo haya tomado parte, El que ha prometido a sus discípulos que estaría con ellos hasta la consumación de los siglos; después de la Iglesia existen esas tradiciones que se llaman decretales, y que merecen seguramente el respeto debido a la autoridad de la Santa Sede, pero que no por eso tienen prelación sobre la Sagrada Escritura. Para resolver

[23] Una Decretal es una contestación dada por un Papa, bajo forma de carta, a una cuestión planteada. Esta contestación vale para todos los casos del mismo género.

el problema en cuestión, es a la Escritura y no a las Decretales a quien debemos dirigirnos, y como sería vano guiarse por aquellos a los que una ciega codicia dirige contra la razón, sólo mantendremos controversia con aquellos cuya ignorancia extrema su celo para con la Iglesia. Es decir, que un hijo de la Iglesia, incluso combatiéndola, observará la piedad filial que conviene.

Los argumentos son, además, curiosos. Primero dicen que, según el relato del Génesis, Dios creó dos grandes luminarias, una de las cuales, el Sol, es, sin embargo, más grande que la otra, la Luna, que recibe su luz del Sol. Interpretando este relato en sentido alegórico, entienden por ellos los dos gobiernos, espiritual y temporal. Dicen que de la misma

Dos luminarias

forma que la luz de la Luna es la que este astro recibe del Sol, el gobierno temporal no tiene otra autoridad que la que recibe del gobierno espiritual.

Esto es abusar del sentido alegórico. Todo lo que dice la Sagrada Escritura no comporta tal sentido e, incluso cuando tiene uno, hay que asegurarse de que el sentido alegórico que se deduce es aquel que tiene. Algunos se equivocan sobre eso por simple ignorancia, lo que es perdonable, pero no faltan personas que sacan alegóricamente de la Sagrada Escritura todo lo que quieren encontrar en ella y lo que ponen para justificar sus intereses o sus pasiones. Estos son tiranos, a los que se debe tratar como tales, y criminales que falsifican la intención del Espíritu Santo.

Sea como sea, la comparación establecida aquí no

tiene sentido. La autoridad espiritual y la temporal sólo pueden pertenecer al hombre, que no había sido creado todavía cuando Dios creó el Sol y la Luna. Sostener que haya creado estas dos autoridades desde el cuarto día, es querer que los accidentes hayan sido creados antes que sus sujetos, lo que es absurdo. Además, sin el pecado original, el hombre no habría tenido necesidad de ningún gobierno, ni espiritual ni temporal. ¿Iremos a sostener que si Adán no hubiese pecado, no habría habido ni Sol ni Luna? El cuarto día no existía aún el hombre, y por eso el Sol y la Luna no dejaban de existir, incluso antes que el pecado fuese posible.

Tratemos, sin embargo, de dar a esta comparación el sentido más favorable que pueda recibir. De todas formas, es cierto que, incluso si recibe su luz, la Luna no debe al Sol su existencia. Además, no le debe toda su luz (al menos Dante está seguro de ello), ya que hace observar que, incluso durante un eclipse, la Luna sigue visible, lo que prueba que no carece de alguna luz propia. Lo que es verdad es que la luz que recibe del Sol le permite actuar mejor y más enérgicamente. Lo mismo sucede en lo concerniente a las dos autoridades. El gobierno temporal no debe su existencia al espiritual; no le debe ni siquiera su propio poder, puesto que, así como la Luna tiene su luz, él tiene la suya; pero el emperador o monarca universal debe actuar mejor y más eficazmente a la luz de la gracia, que en el cielo y sobre la tierra insufla sobre él la bendición del Soberano Pontífice. El silogismo de nuestros adversa-

rios es incorrecto, ya que del hecho de que la Luna recibe del Sol la luz concluyen que el emperador recibe la *autoridad* del Soberano Pontífice. No. Recibe solamente una luz que le ayuda espiritualmente en el ejercicio de su autoridad [24]. Observemos que Dante se encuentra aquí en el centro de su problema. En efecto, toda la cuestión parece consistir en saber si la fuente de la luz puede no ser al mismo tiempo la fuente de la autoridad.

Los defensores de la supremacía temporal del Papa no dejan de exponer otros argumentos sacados de forma parecida de la Escritura. Dante los discute uno después de otro, inspirándose en el mismo principio y precisando siempre, como un buen lógico, el género de sofisma latente en cada silogismo. En el fondo, la mayoría razona así: Dios es el soberano tanto de lo temporal como espiritual; ahora bien, el Soberano Pontífice es el vicario de Dios; luego él es el señor tanto de lo temporal como de lo espiritual; lo que sería exacto si el vicario de Dios fuese Dios. Ningún vicario, sea divino o humano, es igual a aquel del cual es vicario. La prueba es que puede recibir la autoridad de aquél, pero no darla a su vez. Añadamos que él no puede todo lo que puede su jefe, como es evidente en el caso del Papa, cuya autoridad, que viene de Dios, no lleva en sí ni el poder de hacer milagros ni el de crear. Ningún jefe puede ser sustituido por un vicario que le igua-

[24] *Monarchia,* III, 4.

le, y la idea misma es absurda, ya que un vicario sólo puede en virtud del poder de su jefe [25].

Es, pues, necesario distinguir con cuidado según los casos. Cristo dijo a Pedro: "Todo lo que atares en la tierra será atado en el cielo y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo." El hecho es incontestable, pero falta saber lo que quiere decir "todo". Ahora bien, se ve por la continuación: "Yo te daré las llaves del reino de los cielos." En fin, Pedro tendrá poder para hacer "todo" lo referente a su oficio, e incluso ahí, no cualquier cosa. Para dar sólo un ejemplo, no podrá disolver un matrimonio regularmente consumado, ni volver a casar con otro a una mujer cuyo primer marido vive todavía. El poder de las llaves no ha sido dado a Pedro absolutamente, sino relativamente a su función pontifical. No se deduce de eso que el sucesor de San Pedro tenga derecho a establecer o abrogar las leyes del Imperio, ya que, como se verá, el poder de hacer esto no tiene ninguna relación con el poder de las llaves [26].

Y ocurre lo mismo con el famoso argumento de las "dos espadas" [27], en el cual se dice que, ya que Pedro tenía las dos y que una representa el poder espiritual y la otra el poder temporal, el sucesor de Pedro debe poseer también el uno y el otro. Pero ¿de dónde saca que las dos espadas de Pedro hayan representado alguna vez los dos poderes? Primero, ¿de dónde sale que Pedro haya tenido dos espadas?

[25] *Monarchia,* III, 7.
[26] *Monarchia,* III, 8.
[27] Lc 22, 38.

Se lee en el Evangelio de Lucas: "Pero ellos dijeron: Señor, he aquí dos espadas, y El les dijo: Con eso basta"; pero El acaba de decirles, un poco antes: "y aquel que no la tenga, que venda su capa y compre una espada"[28]. Una espada para cada uno no suman dos espadas, sino doce. Así, primero Jesús aconseja a los apóstoles tener una espada cada uno, pero cuando Pedro le contesta: "Nosotros tenemos dos en total", Jesús les dice simplemente: "Si cada uno no puede tener una, bastan dos". Además, Pedro no era un hombre para buscar alegorías; tomaba las palabras en su sentido literal, y todas sus contestaciones al Señor dan testimonio de ello[29]. Estamos seguros; las dos espadas de las que hablaba eran literalmente dos espadas y no la autoridad del Papa o la del emperador.

Queda, es cierto, la donación de Roma hecha por el emperador Constantino al papa Silvestre. Dante no duda abiertamente de su autenticidad. No niega directamente que Silvestre haya recibido de Constantino el don de Roma, sede de la Iglesia, con otras muchas dignidades imperiales, pero refuta las consecuencias que se pretende sacar de este hecho.

No se trata aquí de la Escritura, sino de un simple acontecimiento de la historia romana y de razonamientos fundados sobre estas conclusiones: nadie puede retener con justicia lo que pertenece a la Iglesia, a menos que lo haya recibido de ella; ahora bien, el poder romano pertenece a la Iglesia;

[28] Lc 22, 36.
[29] *Monarchia*, III, 9.

por consiguiente, nadie puede retenerlo con justicia, al menos que lo haya recibido de ella. En este silogismo peca la menor. El *romanum regimen* no pertenece a la Iglesia, ya que Constantino no podía enajenar la dignidad imperial, ni la Iglesia recibirla. Nadie puede hacer, en virtud del oficio que cumple, lo que es contrario a su oficio; ahora bien, el oficio propio del emperador es asegurar la concordia y la unidad del género humano; es, pues, contrario a su oficio dividir el Imperio, aunque fuese para confiar una parte al Papa. Si, como se dice *(ut dicunt)* Constantino había enajenado ciertas prerrogativas del Imperio, "él había roto la túnica sin costura, cosa que no se habían atrevido a hacer incluso aquellos que atravesaron con una lanza el costado de Cristo, Dios verdadero". La Iglesia está fundada sobre Cristo, que es divino, pero el Imperio está fundado sobre el derecho, que es humano, y lo mismo que la Iglesia se arruinaría al sacudir su fundamento, el Imperio se destruiría a sí mismo si sacudiese el suyo. El Imperio es la unidad misma de la Monarquía universal; por tanto, no le sería permitido al emperador usar de su autoridad para dividir el Imperio. Además, ¿cómo sería posible? La jurisdicción precede siempre a su juez, ya que él está para ella, no ella para él. Ahora bien, el Imperio es la jurisdicción universal que incluye todas las jurisdicciones temporales. El emperador sólo está ahí para ejercerla, y puesto que sólo es emperador para ella, no podría modificarla. Si Constantino era emperador cuando hizo esta donación, no podía hacerla sin des-

truir su propia función; si no lo era, no podía hacerla tampoco. Por tanto, en ningún caso ha podido ser hecha.

Por otra parte, aunque el emperador la hubiese hecho, la Iglesia no la habría podido recibir, ya que el Evangelio dice claramente que no podría poseer ni oro ni dinero (plata): *Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris* (Mt 10, 9). Sin duda, el emperador podía delegar posesiones, pero no enajenar la propiedad. El Papa puede ser usufructuario de bienes que le son confiados para ayudar a la Iglesia a socorrer a los pobres, pero en ningún caso propietario [30]. Todos los casos de este género que se puedan citar deben ser relegados de la misma manera: la usurpación del derecho no crea jamás el derecho [31].

Más sutil es el argumento que se pretende deducir sólo por la razón. Apoyándose en Aristóteles, los partidarios de la primacía temporal del Papa argumentan así: Todo lo que entra en un solo género depende de un término único, medida de lo que pertenece a ese género. Ahora bien, el Soberano Pontífice y el emperador son hombres; por tanto, deben estar incluidos en el género hombre, depender de un solo y mismo hombre; pero, puesto que el Soberano Pontífice no podría depender de otro hombre, es necesario que el emperador dependa de él, como todos los demás.

Todavía aquí descubre Dante un sofisma en el silogismo, ya que se pasa de la sustancia al accidente para atribuir a éste lo que sólo es verdad de la sustancia. Es verdad que todos los hombres como tales deben reducirse a un solo hombre, pero hay una equivocación al concluir que este hombre deba ser el Papa, porque ser Papa es accidental al hombre, como también lo es por otra parte el ser emperador, señor o padre. Un hombre es tal en virtud de su forma sustancial, y no es Papa, emperador, señor o padre más que en virtud de alguna forma accidental, ya que seguiría siendo hombre, incluso sin ser nada de eso. Exactamente, el Papa y el emperador sólo son tales en virtud de ciertas relaciones. El Papa es Papa en virtud de su paternidad espiritual, como el emperador es emperador en virtud de su poder temporal. Así, pues, no entran en ningún género común como emperador y como Papa, no se reducen a unidad alguna.

A decir verdad, nos encontramos aquí en presencia de tres órdenes distintos, de los que ninguno se reduce al otro. Como tales, todos los hombres deben reducirse a uno solo, que, por decirlo así, es su medida y su Idea. Este hombre, que es eminentemente hombre, es "el mejor". Como hombres, el Papa y el emperador se miden, pues, el uno y el otro en ese marco de la excelencia humana que llamamos el hombre de bien. Y lo mismo ocurre si consideramos a uno como Papa y al otro como emperador. Desde el punto de vista de estas relaciones, el uno no puede ser subalterno del otro, ya que ser emperador no es ser más Papa que cualquier otro

[30] *Monarchia,* III, 10.
[31] *Monarchia,* III, 11.

hombre y ser Papa no es ser más emperador que los demás. De hecho, no hay un género común a los dos, ya que no se dice que un emperador sea Papa ni a la inversa. El único medio de unirlos es, por tanto, reducirlos a un tercer término, y, como no tienen nada en común, sólo que el uno y el otro designan una relación de superioridad, hay que encontrar un término superior todavía, del que se desprendan esas dos relaciones de superioridad. En fin, el Papa y el emperador se miden en un término en tanto que son hombres y en otro término como Papa y emperador [32]. Este último término, cima de todo lo que existe, es Dios.

Alcanzamos así la contestación a la última de las tres cuestiones planteadas: en el orden de relaciones que cada uno de ellos preside, el Papa y el emperador dependen directamente sólo de Dios.

Está claro que la autoridad de la Iglesia no puede ser causa de la autoridad imperial. Antes que hubiese una Iglesia había un emperador y un imperio universal, y como no debe su existencia a la Iglesia, tampoco recibe de ella su autoridad. Se demuestra en esta forma: "Sea A la Iglesia, B el Imperio, C la autoridad imperial. Si, no existiendo A, C pertenece a B, A no puede ser causa de que C pertenezca a B. La prioridad de la causa con relación al efecto es manifiestamente necesaria, sobre todo en el orden de la causa eficiente, de la que aquí se trata" [33].

Cuanto más piensa, menos ve Dante por qué hen-

[32] *Monarchia,* III, 12.
[33] *Monarchia,* III, 13.

didura, por estrecha que sea, el poder de conferir al emperador su autoridad temporal podría penetrar en la Iglesia. ¿Le vendría de Dios? Entonces esto sólo podría ser en virtud de la ley natural o de la ley divina. Ahora bien, no es en virtud de la ley natural, ya que, al no ser la Iglesia un efecto de la naturaleza, sino de Dios, la ley natural no puede conferirle ningún poder. No es tampoco en virtud de la ley divina, ya que esta ley está contenida enteramente en los dos Testamentos, de los que ni el uno ni el otro confían ningún cargo temporal a la Iglesia. ¿Tendría, por tanto, este poder por sí misma? Pero si ella no lo tiene, ¿cómo podría dárselo? Por otra parte, es cierto, como hemos visto, que no podía haberlo recibido del emperador. Quedaría como última posibilidad que la Iglesia recibe este poder del consentimiento universal de los pueblos, pero los asiáticos, los africanos e incluso la mayoría de los europeos se niegan a reconocerlo. Si no lo recibe de Dios, ni de sí misma, ni del emperador, ni del consentimiento universal de los pueblos, no se ve en absoluto de dónde podía recibirlo [34]. Además, eso sería contrario a su naturaleza, ya que toda naturaleza se define principalmente por su forma; ahora bien, la forma de la Iglesia no es otra que la vida de Cristo, tomada de sus palabras y de sus actos, y se sabe en qué palabras se resume su vida: "Mi reino no es de este mundo." Bien entendido, esto no quiere decir que Cristo, que es Dios, no sea el Señor de este mundo; quiere decir simplemente que,

[34] *Monarchia,* III, 14.

como divino modelo de la Iglesia, Cristo no asumía el cargo de este mundo. Puesto que El es la forma de la Iglesia, ésta no podría asumir este cargo sin contradecir su naturaleza [35]. Por tanto, no solamente la Iglesia no ha recibido este cargo, sino que le sería imposible recibirlo.

Si el emperador no recibe su autoridad de la Iglesia, sólo puede recibirla de Dios. Ahora bien, hay razones positivas para admitir esta conclusión. De todos los seres, el hombre es el único que está entre los corruptibles y los incorruptibles, y por eso los filósofos lo comparan al horizonte, que marca la línea común de los dos hemisferios. Corruptible en su cuerpo, el hombre es incorruptible en su alma. Es tanto como decir que su naturaleza es doble, y como toda naturaleza tiene su fin propio, es necesario que el hombre tenga dos fines últimos, uno que es el de su cuerpo y otro que es el de su alma. El de su cuerpo es la felicidad en esta vida, cuya figura es el Paraíso terrestre; el de su alma es la felicidad de la vida eterna, que consiste en ver a Dios cara a cara en el Paraíso celestial y al que el hombre no podría llegar por sus propias fuerzas.

Al tener fines diferentes, estas dos beatitudes sólo se pueden conseguir por medios diferentes. Alcanzamos la primera bajo la dirección de la filosofía, a condición de que sigamos sus enseñanzas, practicando las virtudes intelectuales y morales. Alcanzamos la segunda bajo la dirección de la revelación, que trasciende la razón humana, mientras que siga-

[35] *Monarchia,* III, 15.

mos sus enseñanzas practicando las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad. Hay, pues, como dos conclusiones distintas, a las que conducen términos medios igualmente distintos. Por una parte, la beatitud temporal que nos es conocida por la razón, que los filósofos nos han descubierto totalmente *(quae per philosophos tota nobis innotuit);* por otra, la beatitud eterna, que conocemos por el Espíritu Santo, que nos ha revelado la verdad sobrenatural necesaria, sea inspirando a los profetas o autores sagrados, sea por boca de Jesucristo, Hijo de Dios, coeterno con el Padre y con el Espíritu Santo, así como por la enseñanza de sus discípulos. Sabemos, pues, todo lo que necesitamos saber para conseguir estos dos fines; pero la codicia de los hombres los arrastraría, así los caballos desbocados, bien lejos de su camino, si el freno y el bocado no los mantuviese en el camino recto, dominando su bestialidad.

Así, pues, el hombre tenía necesidad de una doble autoridad para conducirle a ese doble fin: la del Soberano Pontífice, que gracias a las enseñanzas de la revelación le conduciría a la vida eterna, y la del emperador que, a la luz de la filosofía, conduciría al género humano a la felicidad temporal. Ningún hombre la conseguirá, o bien poco, e incluso esto con gran dificultad, si, apaciguando el flujo de la codicia, el género humano no reposase libre en la tranquilidad de la paz. Este es el fin que se debe proponer el emperador romano que detenta la responsabilidad del globo: que, en cualquier cantón del

mundo que habiten, los hombres vivan libres y en paz. Esto que el emperador tiene poder y medio para hacerlo, sólo Dios es el que le impone la carga, Dios sólo quien lo elige y le confirma en autoridad, ya que nadie está por encima de él. No nos equivoquemos, aquellos mismos que se llaman sus electores no merecen ese título, ya que ellos no le eligen; sólo designan el elegido por la providencia. Además, por eso los que se llaman electores no están siempre de acuerdo en su designación, ya que la codicia los ciega y los hace incapaces de discernir los designios de Dios.

Concluyamos. La autoridad del monarca temporal desciende a él, directamente y sin ningún intermediario, de la fuente universal de toda autoridad. Una en la simplicidad de esta fuente, la autoridad corre por dos canales diversos que llena la abundancia de su bondad. Por una parte, el Papa es la autoridad espiritual; por otra, el emperador, la autoridad temporal. Seguramente, no se podría sostener que el emperador romano no esté sometido en nada al Romano Pontífice, ya que la felicidad mortal de esta vida está ordenada, en cierta manera, a la felicidad de la vida inmortal. Que el César testimonie a Pedro el respeto que un hijo mayor debe a su padre, a fin de que, iluminado por la luz de la gracia paterna, proyecte a su vez rayos más poderosos sobre esta tierra, para cuyo gobierno sólo le ha nombrado Aquel a quien, temporales o espirituales, obedecen todas las cosas [36].

[36] *Monarchia,* III, 16.

Por matizada que sea, la doctrina política de Dante es de una coherencia y solidez perfectas. A primera vista, su principio rector se parece mucho al adagio tomista tan conocido: *Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione* (2-2 q.10 a. 10 Resp). Al menos es cierto que Dante acepta este principio tomista, y, sin embargo, aun cediendo a esta preocupación dominante de mantener la autonomía de la naturaleza, cree asegurarle el pleno beneficio de la gracia. El Soberano Pontífice puede hacer mucho por el emperador, y, porque el emperador espera mucho de él, le debe un respeto filial; pero, precisamente porque el Papa tiene poder para ayudar al emperador a cumplir mejor su función de emperador, no podría conferírsela. La autoridad espiritual suprema puede ayudar a la temporal a conseguir su fin temporal; la autoridad sobrenatural puede ayudar a la naturaleza a realizarse como tal, pero ella la presupone y, por tanto, no podría sustituirla. La Luna brilla mejor gracias al Sol, que la alumbra; pero, sin embargo, no le debe ni el ser luna ni siquiera el brillar.

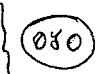
Esta plena autonomía de lo temporal permite a Dante formular, por primera vez, según parece, el ideal de una sociedad del género humano verdaderamente universal que, a la inversa de la República cristiana de Roger Bacon, debería su universalidad a su misma temporalidad. Como Roger Bacon, Dante considera a la Iglesia como una Monarquía universal, pero cuya universalidad viene precisamente

de su espiritualidad. Tal como él lo concibe, el Imperio romano, por el contrario, es una sociedad propiamente política, coextensiva a la totalidad del género humano y, por eso, doblemente extraña a la Ciudad de Dios. En la jerga política de la III República francesa, se diría que el Imperio universal de Dante es "neutro" y que su laicidad misma funda su universalidad. Todos los hombres están llamados a tomar parte en él sin distinción de raza ni religión. Uno de sus argumentos contra la primacía temporal de los Papas ¿no es que continentes enteros se niegan a reconocer su autoridad espiritual? Ellos no deben reconocer menos la autoridad del emperador. En otros términos, aunque el propio emperador deba reconocer personalmente la autoridad espiritual del Papa, no es necesario que un pueblo pertenezca a la Iglesia para que forme parte del Imperio. Es decir, que ya no se trata ni de Iglesia, ni de cristiandad, ni de Ciudad de Dios: todos son llamados, todos son elegidos. La Monarquía romana de Dante es la primera fórmula moderna de una sociedad temporal única de todo el género humano.

Puesto que se trata de Dante, nadie se sorprenderá que su genio haya descubierto, con una de las soluciones posibles del problema, el principio único que permite resolverlo. Para que el Imperio pueda constituirse libremente, con miras a su fin temporal propio, debe disponer de medios temporales apropiados. Por eso la distinción del Imperio y de la Iglesia se dobla aquí con una distinción correspondiente entre filosofía y teología, razón y revelación. Su "laicismo"

se dobla aquí en un "racionalismo", que es su misma condición. Conviene poner de relieve estas dos constantes del problema, sin olvidar, sin embargo, que en el pensamiento de Dante su condición no implica ni oposición ni incluso, absolutamente hablando, separación. Lo temporal, lo laico y lo racional son autónomos en sus propios órdenes, como lo es la naturaleza con relación a la gracia, aunque sea de interés para la naturaleza aprovecharse de los beneficios de la gracia, como lo es para lo temporal beneficiarse de lo espiritual. En él, la complejidad de estas relaciones se hace posible gracias a la distinción que introduce entre los órdenes. La perfecta autonomía de cada uno de ellos los protege contra toda intrusión por parte de los demás órdenes al mismo tiempo que le prohíbe invadirlos. Ella, por tanto, permite al soberano en cada orden reconocer la autoridad de los demás sin disminuir nada la suya. El sabio es la medida del hombre; el emperador, la del ciudadano; el Papa, la del cristiano, y para que cada uno de ellos retenga sólo las llaves de su reino, debe reconocer que cada uno de los demás es igualmente el único que retiene las llaves del suyo. Así el Papa no puede tener autoridad alguna temporal que no sea delegada por el emperador, ni ningún emperador jurisdicción espiritual que no le sea concedida por el Papa; la teología no puede tener autoridad sobre la filosofía, ni la razón sobre la revelación, aunque una pueda siempre recurrir libremente a la luz de la otra; en resumen, aunque se rindan servicios mutuos, sólo el Imperio conduce





a los hombres a la felicidad temporal por la razón, como los conduce la Iglesia a la felicidad eterna por la revelación [37].

Si no es la buena solución teórica del problema, al menos es una de sus respuestas posibles. Al hacer de la razón filosófica la luz propia de lo temporal, Dante aparta la dificultad que opone a la constitución de una sociedad universal del género humano el particularismo de las religiones. Nada invita a pensar que no considera la fe como finalmente universalizable, pero él no quiere esperar a que el Papa haya conquistado todos los pueblos para la Iglesia, para someterlos todos al imperio, y por eso el universalismo del imperio le parece inmediatamente ligado al de la razón. Por tanto, un ideal cristiano intenta realizarse aquí, con medios completamente humanos y en un plano propiamente humano, sin negar a la autoridad de la Iglesia más que aquello que retrasaría el nacimiento de la sociedad del género humano. Dante ha deducido, al parecer por primera vez, la noción de un temporal autónomo y que basta a su orden, dotado de su propia naturaleza, de su fin último propio y de medios para conseguirlo que le son naturalmente apropiados.

Tan perfecta como un plano de arquitecto, la so-

[37] Sobre este problema tomado en sí mismo, ver E. GILSON, *Dante et la philosophie* (J. Vrin, París 1939) 167-200. Ver también los trabajos citados en esta obra: J. J. ROLBIECKI, *The Political Philosophy of Dante Alighieri* (Universidad Católica de América, Wáshington, D. D., 1921). bibliografía en págs. 151-156.

lución que propone Dante sigue siendo vaga, como hemos dicho, cuando se llega a los medios de aplicación. No le hacemos reproches, ya que respondería ciertamente que, como filósofo que resuelve un problema filosófico, no es responsable de las condiciones prácticas requeridas para aplicar la solución. Es el emperador quien tiene que organizar el Imperio. Todo lo que Dante puede hacer por él es convertir para su causa a aquellos adversarios que deberían ser sus aliados naturales, después recordarle a él mismo, con su naturaleza, la de los medios de que dispone para conseguir su fin. Nos encontramos en el siglo XX, ya no hay "monarquía" y los pueblos se preguntan todavía la forma de unirse. No se le puede reprochar al altísimo poeta el no haber encontrado, desde el siglo XIV, la contestación a nuestras preguntas [38].

[38] Está fuera de duda que, al subordinar directamente la autoridad política del emperador a la de Dios, Dante no ha entrevisto un imperio religioso en su raíz misma y, por su asociación con la Iglesia universal, finalmente un imperio cristiano. Sin embargo, el fervor que ciertos partidarios de la fusión de órdenes dedican a la doctrina de Dante, se explica difícilmente. De hecho, reposa sobre un contrasentido. Dante no quiere un emperador terrestre para someterlo al jefe de la Iglesia universal, sino un imperio universal temporal independiente de la Iglesia universal, aunque, de hecho, de acuerdo con ella. Notemos incidentalmente que los que se dicen discípulos de Dante son generalmente nacionalistas fanáticos. Ellos no quieren de ninguna forma un imperio universal a menos, bien entendido, que sus propios países no tomen el gobierno del imperio. El universalismo político de Dante excluye todo imperialismo nacionalista, pero tampoco reposa sobre el universalismo de la fe; su verdadero fundamento es una confianza ilimitada en el poder que tienen la razón y la verdad na-

Su filosofía política no deja de marcar una nueva etapa en la historia de nuestro problema. Aunque se base en la Roma de Augusto, la Monarquía universal de Dante es un calco temporal de la sociedad espiritual que es la Iglesia. Su emperador, cuya autoridad se ejerce según la verdad de la filosofía, es la exacta pareja del Papa, cuya autoridad se ejerce según la verdad de la teología: el emperador consulta a Augusto, el Papa a Santo Tomás de Aquino. La sociedad del género humano es, por tanto, una Iglesia temporal encargada de la felicidad temporal de los hombres y que los conduce a ella por la naturaleza. Al tomar esta decisión, Dante aceptaba implícitamente dos postulados, de los cuales, como pasa a menudo en casos parecidos, él mismo no se daba cuenta claramente. El primero era que la razón natural es capaz, sola y abandonada a sí misma, de realizar la concordia entre los hombres, sobre la

Monarquía ≈ Iglesia; Emperador ≈ Papa

turales para universalizarse por sí mismas. Ilusión muy explicable en el fin del siglo XIII, y que dura todavía en muchos espíritus. El acuerdo global sobre una nueva interpretación de Aristóteles, realizada por los teólogos a la luz unificante de la fe, se presentaba como el efecto de un acuerdo espontáneo entre razones puramente naturales. En efecto, desde el siglo XIII, y más todavía en el XV, hubo desacuerdo entre la filosofía de los filósofos y la de los teólogos. La debilidad de la posición de Dante viene de su confianza absoluta en la unidad de la sabiduría filosófica trabajando sola, bajo la dirección de Aristóteles, para proveer al emperador una moral y una política universalmente válidas. El fundaba la suficiencia de la filosofía para guiar el Imperio sobre una unión de razones que era la obra de la teología y de la Iglesia. La naturaleza olvida constantemente que debe al *opus recreationis* de la gracia el privilegio de reconquistar su naturalidad. Volver a crear la naturaleza es todo lo contrario de suprimirla.

verdad de una misma filosofía. El triunfo de Aristóteles en las escuelas de la Edad Media favorecía esta ilusión. Lo menos que se puede decir es que se nos ha hecho difícil. Incluso en la Edad Media, la concordia sobre el nombre de Aristóteles no se daba sin desacuerdos, a veces profundos, sobre el sentido de su doctrina. ¿Cuál era la verdad del filósofo? ¿La de Santo Tomás de Aquino, de Siger de Brabante, de Duns Escoto o de Guillermo de Ockham? ¿Y sabemos si, entre otras que se podrían citar, Avicena y Averroes por ejemplo, no eran algunas de ellas la misma de Aristóteles? Evitemos prudentemente esta otra cuestión disputada: ¿Es cierto que el triunfo de Aristóteles en la Edad Media haya sido puramente filosófico y racional, sin que la fe y la teología interviniesen? Se piense lo que se piense sobre este punto, la situación ya no es hoy la misma. Ninguno de los candidatos conocidos a la Monarquía universal son partidarios de la *Etica* ni de la *Política* de Aristóteles para administrar el imperio del mundo. Además, ya no se ve qué filosofía podría representar ese papel para ellos, ya que jamás han tenido los teólogos mejor ocasión para usar el argumento clásico en favor de la unidad de la fe, por "las contradicciones de los filósofos". A decir verdad, y el hecho en sí mismo merece reflexión, eran los teólogos los que les aconsejaban gobernar la tierra según los principios filosóficos del Estagirita. La cuestión no está en saber si el emperador del mañana debería seguir este consejo, sino en saber si, según el ejemplo de Dante, los filósofos del siglo XX se pondrían

de acuerdo para aconsejarle el seguirlo. Con la ingratitud hacia la fe, que testimonian a menudo los hombres, la filosofía de Dante se apoyaba sobre lo que debía a la revelación cristiana para justificar su intención de no apelar a ella en el porvenir. El resultado lo tenemos hoy ante nuestros ojos. En el centro, el peor caos filosófico que el mundo ha conocido jamás; a la derecha, la unión de las razones, bajo la unidad de la fe de la Iglesia; a la izquierda, la sumisión de las razones bajo la fuerza de un nuevo imperio, cuya doctrina oficial no se parece en nada a la de Aristóteles. Nada hay en esta situación que Dante haya podido prever en lo más mínimo, incluso el genio más altivo no está exento de equivocarse en sus pronósticos.

Es más grave todavía el segundo error que ha cometido y que deriva de su manera de entender la subordinación de lo temporal a lo espiritual. Santo Tomás había dicho y repetido que el fin del hombre es doble *(finis duplex);* Dante dice y repite que él tiene dos fines *(fines duo).* No es lo mismo, pero es justamente lo que le permitía, mientras subordinaba directamente la Iglesia a Dios por el Papa, subordinar directamente el imperio a Dios por su vicario temporal, que es el emperador. Al hacer esto, Dante desconocía el principio fundamental, que lejos de suprimir la autonomía de un orden inferior cualquiera, su subordinación jerárquica tiene por efecto fundarlo, perfeccionarlo; en fin, asegurar su integridad y mantenerla. La naturaleza es más perfecta cuando está informada por la gracia. La razón natural

se hace más íntegramente razonable cuando está esclarecida por la fe. El orden temporal y político es más feliz y sabio temporalmente al aceptar la jurisdicción espiritual y religiosa de la Iglesia. Por directa que sea, y aunque se prolongue a lo político, la autoridad de los Papas en lo temporal no es en sí misma ni temporal, ni siquiera política, en el sentido temporal del término. No usa los mismos medios, no apunta al mismo fin. Se excusará a Dante por haberse equivocado sobre este punto. Las luchas políticas de su tiempo ponían a las ciudades italianas en lucha con Roma y le hacían mucho más difícil que a nosotros hoy discernir, en su verdadero valor, el tema de la jerarquía de poderes en causa. Pero ni las confusiones pasadas, ni las que se puedan producir en el porvenir, podrían ocultar a nuestros ojos los principios exactos del problema. ¿Puede haber un imperio universal, cualquiera que sea la forma política, al menos que se subordine a Dios por medio de la jurisdicción de la Iglesia, bajo la cual, lejos de perder su autonomía, encontrará su ser? Puede haber una Iglesia sin que haya unidad política en la tierra; pero ¿puede haber unidad política en la tierra sin que haya un reconocimiento por parte de lo temporal, de la autoridad directa de lo espiritual, no sólo sobre lo moral, sino también sobre lo político? A partir de Dante, nadie podrá ignorar ya que esa es, en efecto, la cuestión.

V. LA PAZ DE LA FE

La solución del problema propuesta por Dante consistió en yuxtaponer una sociedad temporal universal y una sociedad religiosa universal; pero el objeto inmediato de *De Monarchia* no era fundar esta última. Se contentaba con presuponerla, o más bien con aceptar la idea tal como se ofrecía en la Iglesia de Roma. Sobre la universalidad, de hecho, de la Iglesia católica, apostólica y romana, Dante no tenía ninguna ilusión. Sabía muy bien que, rechazada aún en ciertas regiones de Europa, era desconocida en casi toda el Asia y Africa, es decir, en una gran parte del mundo habitado. Sin embargo, si ha querido precisar la naturaleza y los derechos del imperio universal, no parece que haya dudado jamás de que la Iglesia de Roma, tal como la conocía, debiera convertirse un día en la Iglesia universal. La única reforma que para ella deseaba era

que dejase de usurpar los derechos del Imperio. Asociada a un imperio libre en lo temporal, una Iglesia libre en lo espiritual, le parecía sin duda destinada con más seguridad a convertirse en el reino universal de los hijos de Dios.

¿Estaba justificada esta esperanza? Un hombre de Iglesia se lo ha preguntado a sí mismo en el siglo XV, y su contestación es tanto más sorprendente, porque no proviene de un aventurero sin poder y menos todavía de un hereje o de un cismático desterrado de la Iglesia por novedades sospechosas, sino, al contrario, de uno de sus príncipes. Nicolás de Cusa, nacido cerca de Tréveris, en 1401; ordenado sacerdote en 1428, fue elegido cardenal de la Iglesia romana en 1448, con el título de San Pedro *ad vincula*, honor del que un historiador contemporáneo hizo observar que para un alemán era más raro que un mirlo blanco. Ni entonces ni después ha habido figura más respetada en la Iglesia. Su memoria no ha dejado de serlo. Cuando se conoce cómo concebía la universalidad de la religión cristiana, sólo cabe quedarse sorprendido de tan maravillosa inmunidad [1].

---

[1] Sobre Nicolás de Cusa: E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464), L'action, la penseé* (París 1920); M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (París 1941); también, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, traducción y prefacio (París 1942). Sobre sus ideas políticas, ver ELIS. BOHNENSTADT, *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues*, en "Cusanus-Studien", informe de las sesiones de la Academia de Ciencias, sección de Filosofía e Historia, XXIX-1 (Heidelberg 1939).

Nuestro análisis sobre *De pace fidei* está lejos de ser completo; incluso los pasajes entre comillas no son a veces

El mensaje de Nicolás de Cusa es simple [2]. La religión es un factor de la unidad, pero las religiones son factores de división. Por tanto, sólo debe haber una religión, y el cardenal no duda un instante de que deba ser la religión católica apostólica y romana, pero tampoco duda de que sean necesarios cier-

más que resúmenes bastante libres, con vistas a una lectura pública, más que traducciones literales. Sin embargo, esperamos no haber traicionado jamás el sentido del autor. Para las ediciones antiguas del original latino, ver *Überwegs-Grundriss*, vol. III (12 ed. Berlín 1924) 72. Una traducción alemana se encuentra en F. A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bisschofs Nic. von Cusa wichtigste Schriften* (Friburgo 1862).

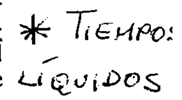
[2] El lazo que une toda noción de la sociedad universal a una filosofía que la legitima, se verifica en Nicolás de Cusa. Su irenismo se pone de acuerdo espontáneamente con su noción de Dios, como coincidencia de opuestos y extremos. Puesto que es el infinito, Dios es a la vez el *maximum* y el *minimum (De docta ignorantia,* I, 4). El es el ser y el no ser, la luz y las tinieblas, etc. *(ibidem).* De ahí una "teología circular" que, después de la de Dionisio, conduce a esta ignorancia sabia que es el *intellectus* místico. De ahí también una noción de la Iglesia como unión de las almas en la fe en Jesucristo *(De docta ignorantia,* III, 11 y 12). La "ignorancia sabia", que es la intelección de la fe, evidentemente hace más fácil la conciliación entre las diferentes religiones, pero ésta no es posible más que desde el punto de vista del Cristianismo y por él. Más precisamente por la teología cusiniana del Verbo cristiano y la filosofía que implica. Esta no podía satisfacer a los dialécticos que le acusaron de herejía por haberse atrevido a poner en discusión el principio de contradicción. Sí, respondió Nicolás en su *Apologia pro docta ignorantia;* ésta es una en la secta de Aristóteles, "que considera la coincidencia de los opuestos como una herejía", y, sin embargo, hay que admitirla, ya que reconocerla es el punto de partida de la ascensión hacia las cumbres de la ignorancia sabia: *In cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam.*

tos arreglos para que pueda unir a las otras religiones del mundo [3]. Esta es, precisamente, la tesis que sostiene en su *De pace fidei* (1454).

Desde el comienzo de este curioso apólogo se ve cuál es el principio fundamental del problema. Nicolás está dolorosamente preocupado por este hecho, trágico entre todos, para un alma sinceramente religiosa: las guerras de religión. La noticia de las crueldades recientemente cometidas por el sultán de Turquía cerca de Constantinopla hiere profunda-



[3] La experiencia personal del cisma adquirida por Nicolás de Cusa en el Concilio de Basilea, que inspira su *De concordantia catholica* (fines de 1433), debe tenerse en cuenta por el que quiera comprender su actitud. La lista de los sucesos que se desarrollaron a lo largo de un siglo no invitaba a los amigos de la unidad a un exceso de optimismo. Wicleff (1324-1384) y Juan de Huss (1369-1415) preludian la reforma. En 1339 empieza la guerra de los Cien Años entre pueblos de la cristiandad. En 1378, el gran cisma. En 1389, la derrota de los servios por los turcos en Kossovo. En 1396, los turcos, bajo el mando de Bajazet, derrotan una cruzada francesa en Nápoles. En 1415, levantamiento de los husitas, contra los que el Papa Martín V predica la cruzada (una cruzada contra cristianos). En 1415, el Concilio de Constanza proclama la superioridad del Concilio sobre el Papa. En 1417, destitución de Benedicto XIII. En 1430, los turcos, bajo el mando de Amurat II, toman Salónica. En 1440, el cisma de la Iglesia griega se hace definitivo. En 1453, los turcos, conducidos por Mahomet II, toman Constantinopla. Esta es la fecha elegida por los historiadores para simbolizar el fin de la Edad Media. Nacido en 1401, antes de la sublevación de los husitas, y muerto en 1467, después de la caída de Constantinopla, Nicolás ha vivido la desintegración de la cristiandad medieval. Le era necesaria una gran fe en la unidad para intentar mantenerla, e incluso comprenderla, aunque fuese en estado soluble, en un tiempo en que todo la amenazaba.



mente el corazón de un hombre piadoso que había visitado Turquía [4]. Ruega ardientemente al Creador que ponga fin a la feroz persecución que maltrataba este país a consecuencia de la diversidad de creencias y confesiones religiosas. Atormentado por esta idea durante varios días, terminó por tener una visión que le reveló el medio de poner fin a estas disensiones religiosas. Si se reuniese un congreso de algunos hombres inteligentes y bien informados sobre las diferentes religiones que se encuentran en el mundo entero, ¿no descubrirían entre ellas un mínimo de acuerdo real, sobre el cual pudiese establecerse favorablemente una paz religiosa duradera? El

EL MINIMUM DE LA PAX

[4] La importancia de los problemas planteados por las cruzadas contra el Islam no debe olvidarse si se quiere comprender ciertos aspectos de la posición de Nicolás de Cusa. Ver sobre este punto, RUDOLF HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die Göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, en "Münchener Theologische Zeitschrift", II (1951), 115-129. Sobre Nicolás de Cusa y su *De pace fidei*, ver pág. 119: "El tratado *De pace fidei* recibe, por tanto, aquí una interpretación auténtica. Nicolás no quería solamente poner en escena, en un congreso celestial de los pueblos en presencia del Verbo divino, la relación ideal de la revelación de Cristo y la verdad parcial del contenido de las demás religiones; quería igualmente definir la paz religiosa como una exigencia de derecho divino y humano, con esta consecuencia dirigida contra la guerra de religión: *Sola defensio sine periculo christiano*." Y lo que sigue, pág. 119, sobre el proyecto de una conferencia real con los musulmanes de El Cairo, Alejandría o Jafa referente al dogma de la Trinidad. Nosotros hemos conocido la existencia de este trabajo por el doctor Jos. Koch y le estamos agradecidos por habérnoslo señalado.

tratado de Nicolás de Cusa es como un informe oficial de este congreso celestial de religiones.

En lo más alto de su contemplación espiritual, nuestro hombre se encuentra de repente transportado al cielo, donde se celebra un consejo bajo la presidencia del Todopoderoso. El Rey del cielo y de la tierra toma la palabra. Las noticias de la tierra son malas. De todas partes suben hacia el cielo los suspiros de los oprimidos. Innumerables hombres toman las armas y se combaten para forzarse mutuamente, bajo amenaza de muerte, a abjurar de su religión tradicional. Innumerables mensajeros llegados de todas las regiones de la tierra llevan estas reclamaciones, que el Rey del cielo somete a la asamblea de los Santos. Los mensajeros parecen además conocidos de todos, ya que es el Rey del universo mismo quien les ha encargado, desde el principio, las diversas provincias y religiones.

Tomando la palabra en nombre de ellos un arcángel se dirige así a Dios: "Señor y Rey del universo: ¿Qué tiene tu criatura que tú no le hayas dado? Tú has formado su cuerpo del barro de la tierra y lo has animado con un alma racional, a fin de que brille en ella la imagen de tu poder inefable. Una sola de entre ellas se ha convertido en el origen de un gran pueblo que cubre la faz del globo. Sumergido en el lodo de la tierra y rodeado de sombras, este espíritu razonable no podía ver la luz ni adivinar su origen, pero tú has creado además lo necesario para que, extrañado por lo que ven sus ojos, fuese invitado a volver los ojos de su espíritu

hacia ti, creador del mundo, y a unirse a ti por el amor más alto, a fin de que, enriquecido por este mérito, pueda volver a su origen. Sin embargo, tú sabes, Señor, que tal muchedumbre no puede marchar sin diversidad. Tú sabes que casi todos los hombres están condenados a llevar una vida de trabajo, preocupaciones y sufrimientos en la esclavitud que les imponen sus reyes. Muy pocos de entre ellos tienen bastante ocio para llegar solos y libremente a conocerse a sí mismos. Ocupados en mil preocupaciones y trabajos de la tierra, son incapaces de buscarte a ti, el Dios escondido. Tú has dado, sin embargo, a tu pueblo reyes y profetas, la mayor parte de los cuales ha instruido en tu nombre y bajo tus órdenes a una muchedumbre ignorante, regulado el culto divino y establecido las leyes. Ellos han recibido esas leyes, como si tú les hubieses hablado cara a cara y han oído tu voz en la de tus servidores. En diversos tiempos has enviado varios profetas en medio de las naciones. Ahora bien, en la naturaleza del hombre, el hábito se convierte en una segunda naturaleza y aquél termina por considerarlo como una verdad. De ahí viene la falta de unidad y que cada sociedad religiosa prefiera su fe a la de los demás. Date prisa para socorrerlos, tú, que eres el único que puedes hacerlo. Por causa tuya, a quien todos veneran en sus plegarias, se prosigue esta lucha. En todo lo que cada uno parece perseguir, no se apunta otra cosa que el Bien, que eres tú; en todas las investigaciones de su intelecto, nadie busca otra cosa que el Verdadero, que eres tú. ¿Qué quiere el viviente, sino vivir? ¿Qué quiere el existente, sino ser? Por tanto, es a ti, de quien vienen el ser y la vida, a quien las diferentes religiones buscan de maneras diferentes; tú, a quien nombran con nombres distintos, bien que en tu ser verdadero sigues siendo desconocido y todo inefable. La criatura no puede hacerse ninguna idea de tu infinitud, ya que no hay relación posible entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, Dios Todopoderoso, tú puedes revelarte a todo espíritu de una manera comprensible. No te escondas por más tiempo, ¡oh Señor! Sé clemente. Deja ver tu rostro, devuelve la salvación a todos los pueblos, a fin de que no puedan olvidar jamás la fuente de una vida de la que apenas han probado la dulzura, ya que sólo te abandona el que no te conoce. Entonces cesarán el odio, el sufrimiento y las guerras, y todos sabrán que hay una sola religión en la diversidad de ritos. Si esta multiplicidad de ritos no puede ser reprimida, o si vale más que subsista, a fin de que la rivalidad de los pueblos aproveche al culto de Dios, que al menos pueda haber en ella una sola religión, un solo culto divino, así como tú eres uno. ¡Señor, sé indulgente! Tu cólera es amor y tu justicia compasión. ¡Ten piedad de tu frágil criatura! Así lo piden a tu Majestad, con toda humildad, aquellos a los que has encomendado la guía de tu pueblo."

Hay frases de un tono nuevo y literalmente inaudito en esta época. Primero, aquella en la que expresa el sentimiento ecuménico de Nicolás de Cusa: es un solo y mismo Dios, al que sirven las diversas

religiones de maneras diferentes. Después, aquella en la que afirma tan enérgicamente la tesis fundamental: a pesar de la diferencia de confesiones religiosas, sólo hay una religión. Es verdad que, en tal materia, las intenciones cuentan menos que la manera como se realizan. ¿Habla sinceramente Nicolás de Cusa, o sus palabras no son más que el cebo de una operación, en la que todas las confesiones religiosas serían invitadas finalmente a hacer el gasto en provecho de la religión católica? Para saberlo veamos cómo concibe la ejecución.

Después de esta plegaria del arcángel, todos los habitantes del cielo se inclinaron delante del trono del Altísimo, cuya respuesta fue que había creado al hombre libre y, por su libertad, era capaz de vivir en sociedad con El. Desgraciadamente, el príncipe de las Tinieblas hundió en la ignorancia al hombre animal y terrestre, que vaga desde entonces por el mundo sensible y ya no vive, según el hombre espiritual, en su país natal. "Por eso—dijo Dios—yo he tenido cuidado de enviar al hombre profetas para recordarle su error. No bastando los profetas, he enviado mi Verbo, por el cual el mundo ha sido creado. El ha revestido la carne humana para iluminar mejor a los hombres, enseñarles a vivir según el hombre interior y a saborear la dulzura de la vida eterna. Al asumir la naturaleza humana, el Verbo testimoniaba manifiestamente que el hombre puede recibir la vida eterna y que ella es el único deseo del hombre interior. De todo lo que Dios podía hacer por salvar al hombre, ¿qué hay que no haya sido hecho?"

A estas palabras del Rey de los reyes, el Verbo tomó a su vez la palabra. Seguramente, la obra del Padre era perfecta; por tanto, no se la podía perfeccionar. Sin embargo, el hombre había sido creado libre, y como todo cambia en este mundo de las cosas sensibles, los puntos de vista no dejan de variar con los tiempos, y no solamente los puntos de vista, sino el lenguaje y los medios de expresarse. Por eso se hacen necesarios frecuentes cambios para disipar los errores que se producen y llevar a los hombres por el camino de la verdad. Ahora bien, ésta es una y, puesto que los espíritus son libres, todos deben ser capaces de verla. Si todos la ven, la multiplicidad de religiones se encontrará llevada de un golpe a la unidad de una sola y misma fe.

Al estar de acuerdo el Rey de reyes con este discurso, convocó inmediatamente a los ángeles que presiden las naciones y las diversas lenguas del mundo, con orden de llevar cada uno ante el Verbo a un representante particularmente calificado de cada pueblo. Una especie de arrobamiento hace comparecer en seguida a estos hombres eminentes delante del Verbo, que les dirige estas palabras: "El Dueño del cielo y de la tierra ha oído los suspiros de los hombres condenados a muerte o aherrojados, así como los de todos los que sufren a causa de las diferencias de las religiones. Ahora bien, todos los que ejercen estas persecuciones, así como los que las sufren, están convencidos de que así lo exige la salvación de sus almas y de que así lo quiere su creador. Sin embargo, el Señor ha tenido piedad de su pue-

blo, y ha decidido reducir, por medio de un entendimiento pacífico, todas las diferentes religiones en una sola, cuya unidad no será jamás rota. Sois vosotros los delegados encargados de ejecutar este designio. Para ayudaros a ello, El confiará a los ángeles de su corte vuestra protección y vuestra conducta. Como lugar más conveniente para esta reunión designa Jerusalén."

En este momento interviene el primer enviado de los humanos, el que Nicolás de Cusa llama simplemente "el Griego". Su intervención ofrece el interés particular de ser menos religiosa, en el sentido confesional del término, que filosófica. El horizonte de Nicolás de Cusa es todavía más vasto que el de un simple ecumenismo, que, sin embargo, sería ya suficiente. La sabiduría griega, es decir, la del hombre como tal, no le parece que haya sido la simple búsqueda de una verdad abstracta, tal como lo sería la de un sistema. Lo que más le llama la atención de los antiguos es que hayan buscado siempre la verdad cerca de algún maestro, como si hubiesen presentido que la sabiduría debe encarnarse para sernos accesible. Así, incluso la filosofía se integrará, gracias al Griego, a la religión universal que es el cristianismo, bien entendido.

A decir verdad, el Griego mismo duda primero de que la Asamblea general de religiones pueda conducir a un acuerdo entre ellas. ¿Cómo aceptaría un pueblo otra religión que aquella por la que ha vertido ya su sangre? A lo que el Verbo responde que no se trata de que ningún pueblo se adhiera a una

nueva fe, sino de tomar conciencia de la fe común que los une ya. Puesto que todos los filósofos aman la sabiduría, tienen necesariamente decidido que no hay más que una. Incluso, aunque hubiese muchas, todas provendrían de una sola, ya que toda multiplicidad presupone la unidad, de la cual participa. Ahora bien, el espectáculo del mundo sensible atestigua que esta sabiduría única es también de un poder infinito. Invisible, trasciende todas las obras visibles. El Verbo divino lo afirma, como lo afirmaban ya los libros Sapienciales, y el Griego no le contradijo, ya que reconocía que también los filósofos sólo han sido conducidos hacia la sabiduría por haber percibido y admirado la dulzura en el mundo sensible de la que es obrera. ¿Quién no daría su vida por alcanzar esa fuente de toda dulzura y de toda belleza? Llevado por su ardor, el Griego se lanza a un elogio de la sabiduría, cuyo poder se muestra en el cuerpo del hombre, en la armonía de sus órganos, en la forma y el movimiento de sus miembros, en la vida que los anima, en su espíritu, finalmente, capaz de las artes más sorprendentes y de una sabiduría en la que brilla la imagen de su Causa, de la que se alimenta y a la que se aproxima sin cesar, aunque no pueda jamás conseguirla en otra cosa que en ella misma tal como es. "Estáis en el buen camino que conduce al fin a que tendemos—respondió el Verbo—. Incluso si profesáis religiones diferentes, todos ponéis por delante de vuestras diferencias algo que llamáis Sabiduría. Decid, por tanto:

¿esta Sabiduría única abarca todo lo que se puede expresar?"

Al Italiano, que, tomando la palabra después del Griego, observa que no hay "verbo" fuera de la Sabiduría, el mismo Verbo responde que es indiferente decir: todo ha sido creado en la Sabiduría, o todo es creado en el Verbo. En efecto, admite el Italiano, el Verbo del Creador, en el que todo se ha creado, no puede ser otro que su Sabiduría, y no una criatura, sino la Sabiduría increada, por la que toda criatura es lo que es. Eterna, principio de todo, absolutamente simple, como lo es todo lo que no tiene causa, es por consiguiente eterna. Ahora bien, no puede haber varias eternidades, ya que ella está al principio de todo y la unidad está antes de la multiplicidad. Por tanto, la Sabiduría es Dios, el Uno, el Dios simple y eterno, que es principio de todas las cosas. De lo que el Verbo concluyó que, llegados de escuelas tan diferentes, todos los filósofos están de acuerdo, sin embargo, en confesar la existencia de un solo Dios.

Con lo cual el Arabe está de acuerdo. Reconoce que todos los hombres desean naturalmente la Sabiduría, que es la vida del espíritu, y que existe una Sabiduría absoluta, que es el único Dios, pero como el Verbo le pide que concluya que hay solamente una religión y un solo culto, anteriores a toda distinción de prácticas religiosas, el Arabe duda. Este representante del monoteísmo se inquieta por el politeísmo. "Tú eres la Sabiduría—dice a su divino interlocutor—, puesto que tú eres el Verbo de Dios.

Por tanto, yo te pregunto cómo los adoradores de varios dioses pueden ponerse de acuerdo con los filósofos sobre un solo Dios." A lo que el Verbo responde que los que han adorado varios dioses han presupuesto siempre la existencia de una divinidad única. Es a ella a quien adoraban en todos sus dioses, como si estos últimos participasen de su divinidad. De la misma forma que no puede haber nada sabio si no existe la sabiduría, no podría haber dioses sin una divinidad. Hablar de varios dioses es suponer un principio divino que es anterior a ellos, como admitir que hay varios santos presupone que hay un Santo de los santos, del que los otros participan y gracias al cual son santos. Además, jamás ha habido un pueblo lo bastante limitado para creer en varios dioses, cada uno de los cuales fuese la causa primera y el creador del universo. El Arabe se pone de acuerdo sin dificultad, ya que estimaría contradictorio que hubiese varios principios primeros. El principio primero no podría tener causa, aunque fuese él mismo, ya que sería necesario que existiese antes de causarse. Por tanto, él es eterno, único y causa del universo, de lo que ningún pueblo podría dudar. El Verbo no pide nada mejor, ya que si los politeísmos dirigen simplemente su culto a una divinidad que adoran verdaderamente en todos sus falsos dioses; si como la razón lo exige, toman explícitamente por objeto de su religión esta divinidad a la que rinden un culto implícito, el desacuerdo se allanaría. El Arabe duda, sin embargo, de que los que adoran varios dioses se dejen persuadir fácil-

mente para renunciar a rendirles ese culto. ¿Cómo persuadir a un pueblo de no dirigirse más a sus divinidades, que le son familiares y a las que tiene costumbre de pedir auxilio? Esto no es imposible, responde el Verbo, ya que si se le enseña a ese pueblo que todas las divinidades presuponen una sola y única, se le persuadirá sin duda de que es de interés propio pedir auxilio al autor del ser que es el Salvador supremo, más bien que a aquellos que no poseen por sí mismos nada que no hayan recibido de El. Además, en la enfermedad o en la desgracia, el pueblo invoca como intercesores cerca de Dios a hombres recomendables por su santidad, a los que venera incluso a título de amigos de Dios o como ejemplos dignos de ser imitados; en lo que no hay inconveniente alguno. Mientras que el culto divino se dirija enteramente al Dios único, no habrá en ello ninguna contradicción con la religión única de la que hablamos. En resumen, el Verbo propone el culto de dulía rendido a los santos como un sucedáneo del culto de latría rendido por los politeístas a las divinidades que adoran. Así, asegura, el pueblo estará satisfecho.

Sea, dijo el Hindú, ¿pero qué haremos de las estatuas y de las imágenes? El Verbo no ve ningún inconveniente en que se haga uso de ellas, mientras que lo que éstas representan sea compatible con el culto de un solo Dios. Otra cosa sería si los alejaran de ese culto, haciendo creer que las piedras contienen algo divino. Eso será difícil, responde el Hindú, ya que el culto de las estatuas está enraizado en el

corazón del pueblo, sobre todo por los oráculos que proporcionan. Pero ése es un mal cuyo remedio conoce el Verbo. En principio estos oráculos vienen de sus sacerdotes, que los hacen pasar por palabras de la divinidad. Esto se ve bien por la ambigüedad de sus predicciones, que dificulta hacerlos convictos de mentira o probar que no se han equivocado completamente; han dicho la verdad por casualidad. A lo que el Hindú objeta, como un hecho de experiencia, que a veces un espíritu que habita la estatua responde por ella; pero el Verbo replica que entonces se trata del espíritu Maligno y no del de un hombre, de Esculapio ni de Apolo. El enemigo del género humano ha recurrido primero a este engaño, pero él ha renunciado; después de haber sido descubierto, las estatuas han dejado de hablar. Por tanto, no será difícil obtener del Oriente que renuncie al culto de los ídolos y que sus pueblos se unan a los otros hombres en la adoración de un solo Dios.

El Hindú acepta este punto. Puesto que los griegos, los romanos y los árabes han renunciado al culto de los ídolos, ¿por qué no lo harían los orientales a su vez? Lo difícil no será convertirlos al culto de un solo Dios, sino al de la Trinidad. Quien defiende la Trinidad en la esencia divina, defiende al mismo tiempo la multiplicidad. ¿Cómo puede ser simultáneamente verdad decir que sólo existe una divinidad y que comporta, al menos, una cierta multiplicidad? Pero el Verbo, que parece haber leído a Nicolás de Cusa, tiene presta su contestación. Dios es uno y trino como creador; pero como infinito, El

no es trino, ni uno, ni ninguno de los atributos que se puedan concebir. Todos los nombres que atribuimos a Dios son tomados de sus criaturas; ahora bien, El mismo es inefable y superior a toda perfección que se le pueda atribuir. El mundo es su obra, y es verdad que las partes de ésta son múltiples, pero la fuente de esta multiplicidad de partes no puede ser más que la unidad de su causa. Por lo mismo, si hay desemejanza entre las partes del universo, en el que ninguna se parece a otra, es que nace de la Igualdad de la Unidad. Antes de toda diversidad, pongamos, por tanto, la Igualdad eterna. Se observa una distinción o separación de partes en el universo; sin embargo, antes de toda distinción, se encuentra el enlace de la Unidad y de la Igualdad. Ahora bien, este enlace es eterno, y, como no podría haber varios seres eternos, se encuentra necesariamente en la Eternidad la Unidad, la Igualdad de la Unidad y el enlace de la Igualdad y de la Semejanza. Así, el principio único y simple del universo es uno y trino. Dejemos a los expertos el cuidado de apreciar esta teología en la que Dios sólo es Trinidad como creador y que ya no parece inquietarse por la distinción de las personas divinas. Sin embargo, es lícito preguntarse si, en su celo por el establecimiento de una paz universal entre las religiones, Nicolás de Cusa procede a una reconciliación en la que el dogma católico haga todo el gasto, en el que se arriesgue finalmente a volatilizarse.

Sea como sea, al no responder el Hindú nada más, es el Caldeo el que toma, a su vez, la palabra. Habiendo dicho el Verbo que ese sello de la Trinidad se encuentra en todos los efectos de Dios, este sabio le pidió que se explicara claramente sobre este punto. Puesto que no hay tres dioses, sino uno sólo, que es trino, ¿no quiere decir simplemente el Verbo que este Dios uno es trino en su acción? A lo que el Verbo responde que, todopoderoso, Dios es supremo en todos los órdenes de eficacia causal, pero como su eficacia y su esencia son una sola cosa, hablar de una trinidad de su eficacia es hablar de la trinidad de su esencia. Y pasa lo mismo con su poder. Por tanto, no habría nada de absurdo en decir que todo el divino poder que es Dios contiene en sí la Unidad, que es la Esencia, más la Igualdad y el Lazo. En consecuencia, el poder de la unidad confiere a la vez, a todo lo que posee el ser, el ser y la unidad. Pues una cosa es en tanto que es una. De la misma forma, el poder de la Igualdad confiere a todo lo que es la igualdad y la forma, no ser ni más ni menos que lo que es; he aquí en lo que consiste su igualdad. Sin esta igualdad no sería nada. En fin, es el poder del Lazo el que une y enlaza la Unidad a la Igualdad. Así la omnipotencia de la Unidad saca su ser de la nada, la eficacia de la Igualdad lo informa y la del Lazo lo une. Unidad, igualdad y su enlace aparecen, por tanto, en este orden cuando Dios crea el ser, lo que es tanto como decir que nada puede existir a menos de ser uno; lo que es debe ser primero uno.

El Verbo se introduce aquí en un largo desarrollo metafísico bien hecho para asegurarnos en la certi-

dumbre de que El es el portavoz de Nicolás de Cusa. La igualdad de la criatura—precisa—es su esencia misma, ya que la igualdad es el desarrollo de la forma en la unidad, consecuencia de la cual es la unidad del hombre, no la de un león o de otra esencia, que se haya producido. Ahora bien, la igualdad no puede nacer más que de la unidad de una esencia consigo misma y del amor mutuo o lazo que los une. Remontándose de los seres a su fuente, el Verbo establece, en fin, por medio de una sabia metafísica del número, que la Trinidad divina no es una pluralidad numérica, sino la más simple de las unidades. Creer en un solo Dios no es, por tanto, desechar la Trinidad, que es Dios mismo, principio todopoderoso de la creación del universo. Observemos con qué cuidado el Verbo de Nicolás de Cusa mantiene la relación de la Trinidad divina con la obra creadora; si no fuese Trinidad, el principio creador no sería como es el principio más simple, más eficaz, más poderoso.

El Caldeo se declara convencido, pero le queda un escrúpulo, ya que él, al menos, recuerda que el lenguaje de la Iglesia católica es algo menos vago que el usado por el Verbo. Que Dios tenga un Hijo y comparta con El su divinidad, he aquí—objeta—lo que rechazarán los árabes y con ellos otros muchos. A lo que el Verbo responde que, en efecto, algunos dan a la Unidad el nombre de Padre, a la Igualdad el de Hijo y a su Lazo el de Espíritu Santo. Estas expresiones no se pueden tomar al pie de la letra, pero ellas explican convenientemente la Trinidad, ya que

la Igualdad nace de la Unidad como el Hijo nace del Padre, y de la Unidad del Padre y de la Igualdad del Hijo procede el Amor o Espíritu Santo. Sin embargo—añade el Verbo—, si se pudiesen encontrar expresiones más simples, convendrían todavía mejor. Imposible mostrarse más acomodaticio respecto a la letra del dogma. La unidad de la fe con la que sueña no exigirá ni siquiera que se hable del Padre, del Hijo ni del Espíritu Santo. Un comentario exegético de las epístolas de San Pablo hecho por Nicolás de Cusa sería sumamente interesante.

Después de todo esto, se comprende, al menos, que incluso el Judío se enrole sin discusión en el dogma de la Trinidad. ¿Cómo se negarían—prosiguió el Verbo—los árabes y todos los filósofos? Negar la Trinidad entendida así, es negar a Dios la fecundidad y el poder creador, mientras que aceptándola, se dispensa de recurrir a la hipótesis de varios dioses para explicar la creación del mundo. La preocupación principal de Nicolás de Cusa se deja discernir aquí claramente. Si por la autoridad del Verbo insiste con tanta fuerza sobre la unidad del Dios cristiano, es a fin de que el dogma de la Trinidad deje de parecer a los árabes y a los judíos un obstáculo insuperable. Cita a los unos y a los otros las palabras de sus profetas respectivos para convencerlos de que ellos mismos hablan de la Trinidad divina, aunque lo hagan sin darse cuenta. En el sentido en que árabes y judíos la rechazan, debe ciertamente ser rechazada por todos; pero en el sentido en que el Verbo mismo acaba de explicar

cómo debe ser entendida, no podría dejar de ser aceptada por todos. El Escita, que sucede al Judío, está de acuerdo en seguida; lo que además sólo le cuesta un pequeño esfuerzo, ya que, sin que se vea claramente por qué, es el portavoz de una doctrina de tres sustancias divinas, análoga a la de Plotino: un Dios, del que nace un intelecto creador, que es su Verbo y al que lo une un Alma del Mundo que no es otra que el Amor. Este Escita refinado confirma, por tanto, sin esfuerzo que todos los filósofos han sabido algo de la Trinidad de Dios en la unidad.

La intervención del Francés, que apoya lo que precede al invocar la propia doctrina de Nicolás de Cusa, al principio no hace más que perfeccionar el acuerdo general, pero amenaza pronto con romperlo, al plantear la espinosa cuestión de la Encarnación del Verbo. Sobre esto—hace notar—se está lejos de llegar a un acuerdo, ya que unos sostienen que el Verbo se ha hecho carne para salvar a los hombres, mientras que otros lo niegan, y éste es un punto sobre el cual será difícil un entendimiento. A lo que el Verbo anuncia que el apóstol Pedro está encargado de aclarar la cuestión. Este aparece, en efecto, y toma a su vez la palabra, pero primero se contenta con establecer, lo que no es lo más difícil, que si se concede que el Verbo de Dios se ha hecho hombre, este hombre, que se llama el Verbo de Dios, es también Dios. Pero aquí el Persa protesta, ya que la dificultad que le detiene es otra. En efecto, para él se trata de saber cómo Dios, que es inmutable, ha podido hacerse hombre, es decir, en suma, no Dios. He aquí—dice—lo que todos estamos de acuerdo en negar; en efecto, incluso los pocos de entre nosotros que llevan el nombre de cristianos, reconocen con nosotros que es imposible que el infinito sea finito y que lo eterno sea temporal.

Pedro no le contesta. Al contrario, reconoce expresamente que tales proposiciones deben ser negadas; pero, puesto que aquellos persas que profesan el Islam reconocen que Cristo es el Verbo de Dios, en lo que además tienen razón, deben admitir también que Cristo es Dios, y no solamente un hombre inspirado por el Verbo de Dios, como nadie lo había sido antes que El, sino Dios mismo. El Persa no podrá al menos negar que Cristo haya tenido una naturaleza humana, lo que los cristianos admiten igualmente, ya que fue verdaderamente un hombre como los demás hombres y mortal como ellos. Pero no es según esta naturaleza que era el Verbo de Dios. Si los persas mismos reconocen que lo era, ¿en qué sentido puede haberlo sido? No por naturaleza—dicen—, sino por gracia, es decir, como un profeta e incluso, si se quiere, como el más grande entre los profetas. Sin embargo, Pedro estima que eso no basta. Cristo no fue simplemente un enviado de Dios, sino su Hijo, el Verbo nacido del Padre y heredero de su dignidad y su poder. Así, aunque el Hijo no sea el Padre, no es menos Rey que El. En cuanto a decir que Dios no pueda tener hijos, nada es menos cierto, si al menos se quiere tomar tal comparación al pie de la letra, ya que se llegaría entonces a

decir que el Hijo es otro Dios distinto al Padre, como el hijo del rey es otro hombre distinto al rey. Pero dejemos de lado las personas y no consideremos más que su poder, que se funda sobre la dignidad real del Padre y del Hijo, su heredero. ¿Cómo no ver entonces que esta dignidad real es una y la misma en el Padre, que es no engendrado, y en el Hijo que el Padre engendró como su Verbo? Si se está de acuerdo, ¿por qué no admitir que esta realeza engendrada asuma una naturaleza extraña para asociarla indivisiblemente a su propia autoridad real, de forma que la herencia que posee la una por naturaleza, la posea la otra por adopción? Ahora bien, la adopción no es aquí separable de la filiación, que es la única que la hace posible; por tanto, es necesario que el heredero adoptivo sea el mismo que el heredero natural. En efecto, si el adoptado no era la misma persona que el verdadero Hijo, ¿cómo podría tener parte en esta herencia indivisible? Así, pues, concluyamos: la naturaleza humana está ligada a la divina del Verbo por una unión indivisible que, respetando su distinción, las une en la divinidad de una sola persona.

A pesar de su buena voluntad, ya que comienza a encontrar esto bastante claro, el Persa pide que le expliquen el punto con ayuda de un ejemplo, y Pedro empieza en seguida a satisfacerlo, no sin haberle prevenido de que ningún ejemplo verdaderamente apropiado aquí es concebible. Imaginemos un hombre dotado de la mayor sabiduría posible; la naturaleza humana estaría unida en él, de la manera

más inmediata posible, con la naturaleza divina, puesto que lo estaría por su sabiduría, con el Verbo de la Sabiduría eterna. Para que esta unión fuese lo más estrecha posible sería necesario que, por una gracia tal que no se puede concebir otra mayor, la naturaleza humana fuese entonces unida personalmente a la divina. Seguramente, incluso si se admite, como es debido, que esta gracia esté ella misma incluida en la naturaleza de este hombre, seguiría siendo todavía un hombre y no sería Dios. Lo que distingue a Cristo de todos los demás hombres, aunque sean los más grandes profetas, es la grandeza única de su persona, que es lo único que ha permitido su unión con la naturaleza divina. Sólo en Cristo, la naturaleza humana está unida a la divina en la unidad de un solo agente. Posiblemente, los árabes, que reconocen que Cristo es el Verbo de Dios y el Altísimo, se animarán a reconocer por esta imagen que Cristo es Dios, sin que la unidad de Dios se rompa. El Persa, sin embargo, no está todavía completamente apaciguado, ya que tranquilizado para siempre respecto la integridad de la persona divina en la Encarnación, se inquieta por la de la persona humana. Para terminar de convencerlo, Pedro le invita a representarse un pedazo de hierro atraído por un imán. El hierro pierde entonces su pesadez, pero conserva su naturaleza. Así, en su inseparable unión con la naturaleza divina, la naturaleza humana de Cristo sigue siendo, sin embargo, lo que es. La comparación está sacada de lejos; Pedro mismo lo confiesa, pero el Persa declara que compren-

de, y esta vez parece darse por satisfecho. Además, aquellos árabes que admiten que Cristo ha resucitado de entre los muertos y hecho otros milagros, deben comprender bien que sólo puede haber hecho esto por el poder de su naturaleza divina. Con los judíos resultará más difícil, ya que no quieren ceder un ápice en este punto. Tienen sus Sagradas Escrituras, donde todo está dicho sobre Cristo, pero, ateniéndose a la letra, se niegan a ver el sentido. Sin embargo, su resistencia no impedirá el entendimiento religioso, ya que no son más que una minoría y jamás podrán turbar la paz del mundo por la fuerza de las armas. No hay, pues, motivo para inquietarse.

El Sirio, que sucede al Persa, plantea una cuestión completamente práctica. ¿Cómo se va a realizar, de hecho, el acuerdo de las religiones en ese punto preciso? A lo que Pedro responde de esta manera: Todas las religiones, la de los judíos, cristianos, árabes y otros muchos pueblos, ¿no están de acuerdo en que después de la muerte, la naturaleza mortal del hombre resucitará para la vida eterna? Si es así, deben admitir igualmente la unión de la naturaleza humana y de la divina en la persona de Cristo, que es la prenda de nuestra resurrección y de nuestra inmortalidad. Los judíos pondrán inmediatamente obstáculos, ya que objetarán que el Mesías no ha venido aún; pero los árabes, los cristianos y todos los que han firmado su testimonio con su sangre, se unen para atestiguar que ha venido; lo afirman sobre la fe de sus milagros y de los

profetas. ¿Quién podrá resistirlos? Pedro se desembaraza con el mismo éxito de otras muchas objeciones. El Español teme que muchos se dejen detener por la concepción virginal pero, si Cristo es la suma de la perfección, ¿de qué padre puede ser hijo sino de Dios? Por tanto, sólo puede haber nacido de una virgen. El Turco hace observar que, según los cristianos, Cristo ha sido crucificado por los judíos, cosa que los árabes se niegan a admitir, pero los árabes no lo negarían si comprendieran que Cristo ha querido morir para sellar con su sangre la promesa del Reino de los Cielos y la bienaventuranza que traía a los hombres. A lo que el Alemán objeta que, precisamente, es en la naturaleza de esa bienaventuranza en lo que las religiones no están de acuerdo. Los judíos cuentan con bienes sensibles, pero puramente temporales; los árabes esperan placeres carnales, pero eternos; los cristianos aguardan goces espirituales parecidos a los de los ángeles. ¿Cómo ponerlos de acuerdo? Simplemente, haciéndoles comprender que todas las descripciones del Corán no son más que formas de hablar. Se trataba de hacer comprender a un pueblo grosero, por medio de imágenes groseras también, que Dios nos ha prometido una felicidad suprema accesible a la naturaleza humana. Esto es lo que los sabios han visto muy bien. Avicena, por ejemplo, ¿no decía que la felicidad de ver a Dios es infinitamente superior a los placeres que el Corán anuncia a su pueblo? Además, ¡qué placeres! Las morenas de grandes ojos que nos promete no dirían nada a los ale-

manes, a quienes no interesan esas cosas incluso si se las ofrecieran en esta vida. Por tanto, no será difícil poner de acuerdo a todas las religiones sobre este punto. De esta beatitud se dirá simplemente que sobrepasa todo lo que de ella se puede decir, porque consiste en el goce de la fuente misma del bien durante toda la eternidad. Es verdad que, una vez más, los judíos serán recalcitrantes. Pretenderán esperar la felicidad sólo en esta vida, pero ¿aceptarían morir por su fe si no esperan ninguna bienaventuranza futura? De hecho, no dicen que no haya vida eterna; ellos no cuentan con sus obras, sino con su fe, y hemos dicho bastantes veces que la fe presupone a Cristo.

Con los tártaros aparece la cuestión de los Sacramentos. Sus compatriotas profesan la existencia de un solo Dios, y lo que los sorprende, en las demás religiones, es la multiplicidad y diversidad de sus ritos. Se ríen de éstos, sobre todo al ver que, para honrar a un solo y mismo Dios, los unos se hacen bautizar, mientras que otros se hacen circuncidar. ¡Véase el matrimonio! Ciertos pueblos sólo admiten la monogamia; otros, una mujer legítima y varias concubinas, y aun otros, muchas mujeres legítimas. Parecida diversidad se observa en los sacrificios, lo que no ocurre sin engendrar oposiciones, enemistades, odios y guerras.

Esta vez Pedro, depositario de la verdad divina, cede la palabra a Pablo, el apóstol de las gentes, que irá verdaderamente lejos en el camino de la conciliación. Nada le será más fácil, ya que se sabe que,

según él, no son las obras, sino la fe lo que salva. El que es justificado por la fe vivirá en la vida eterna. Si se acepta, los ritos ya no serán un obstáculo, puesto que no son más que signos sensibles de la verdad misma de la fe. Los signos pueden variar, pero no la verdad que significan. Después de haber explicado al Tártaro, que le ha preguntado en qué consiste la justificación por la fe de Cristo y que ella basta para obtener la vida eterna, Pablo procede a una breve exposición de los mandamientos de Dios, cuyo cumplimiento es el amor al que todos se dirigen. Dicho esto, la cuestión de los Sacramentos no ofrece más dificultades insuperables. El bautismo es seguramente necesario, pero es un sacramento de fe. Reposa sobre la confianza de que, si Jesucristo puede justificar al hombre, debe poder lavarlo de sus pecados. Por eso es necesaria la fe para los adultos, que no pueden salvarse sin haber recibido este sacramento, a menos que les sea imposible el recibirlo. En cuanto a los niños, se admitirá tanto más fácilmente, ya que incluso los judíos los hacen circuncidar cuando tienen ocho días. Sin duda, les será agradable reemplazar la circuncisión por el bautismo. Además, si no les agrada el bautismo, se los dejará elegir.

El Bohemio planteó entonces el problema del sacramento de la Eucaristía, del que se sabe las controversias que había levantado en su país. ¿Cómo —preguntó— se hará aceptar la transustanciación a todos los pueblos? Pablo se esfuerza por explicarla, pero él encuentra difícil entenderla. No—replica Pa-

blo—es fácil para la fe, ya que este sacramento es un signo sensible, que significa el alimento de la vida eterna. Por esto mismo, si existe la fe, no es de tal necesidad que no se pueda conseguir sin él la beatitud, ya que, para obtenerla, basta con creer y alimentarse así con el pan de vida. También se ve por qué ninguna ley coactiva no determina a quién ni cuántas veces debe ser dado este sacramento al pueblo. Cuando se tiene fe, pero uno se juzga indigno de la mesa del Soberano Rey es una loable humildad el abstenerse de ella. Puesto que las autoridades eclesiásticas tienen pleno poder para reglamentar todas estas cuestiones según los lugares, los tiempos y las circunstancias, se podrá, en común respeto a la fe, cuya ley sigue siendo necesaria, establecer un acuerdo de paz entre los pueblos. Animado sin duda por esta extraordinaria amplitud de miras, el Inglés pregunta, en fin, lo que se hará de los otros sacramentos: confirmación y extremaunción. Su esperanza no queda desengañada, ya que el Apóstol le responde que hay que tener en cuenta en todas las cosas la sabiduría humana, mientras que ésta no sea un obstáculo para la salvación. Querer una conformidad perfecta en estas materias sería más bien perjudicial para la paz. Al menos se puede esperar que se llegue a un acuerdo sobre el matrimonio y la ordenación, ya que los pueblos parecen tender espontáneamente hacia la monogamia y el sacerdocio es una institución común a todas las religiones. Además, estos dos sacramentos son de una pureza tal en el cristianismo que se pondrán de

acuerdo fácilmente, sin duda, con respecto a ellos. Nadie dice una sola palabra sobre el sacramento de la penitencia, lo que seguramente simplifica el problema, y en cuanto a los ayunos y abstinencias, fórmulas de oraciones, funciones eclesiásticas u otras instituciones análogas, San Pablo concede liberalmente a todas las naciones el derecho de seguir en eso sus prácticas de piedad y sus ceremonias acostumbradas, sólo a condición de que la paz y la fe se salven. Además, posiblemente la piedad religiosa ganará más que perderá en que haya en eso alguna diversidad, al desear cada nación ser más que las otras en piedad y en celo para asegurarse más gloria a los ojos del mundo y más méritos a los ojos de Dios.

No cabe ser más optimista. Terminada la discusión, se preparan cierto número de obras sobre los usos de los antiguos. La redacción fue encargada a eminentes escritores de cada lengua, elegidos entre aquellos que, como Varrón entre los latinos y Eusebio entre los griegos, habían comparado entre sí las diversas religiones. Su examen revela que todas sus diferencias se refieren más bien a las costumbres religiosas que al culto a un solo Dios, ya que todas las religiones lo presuponen y le rinden un culto, aunque, reducido por el espíritu de las Tinieblas, el pueblo simple lo haya hecho a veces sin saberlo. Así terminó por concluirse en el cielo el acuerdo de todas las religiones del mundo. Los ángeles fueron encargados de comunicar a los hombres, en espera de que un Concilio universal se reuniese en Jerusa-

lén, que sea aceptada una sola fe en nombre de todos, que se establezca una paz eterna sobre esta fe común y que, por esta paz, el Creador de todos reciba la alabanza y el honor que le son debidos en la eternidad. Amén.

Aquí termina el libro sobre *La paz de la fe*, del cardenal Nicolás de Cusa, al que nadie acusará de timidez de espíritu ni de estrechez de miras. Este pequeño libro es doblemente sorprendente, por haber sido escrito y porque la Iglesia no lo haya condenado jamás; pero a la empresa que recomienda debemos reservar toda nuestra atención.

En primer lugar, no se podría ver en él una exposición de lo que el propio Nicolás entendía por religión católica. Personalmente, no tenía otra fe que la de la Iglesia. El centro de su interés no es aquí la fe cristiana, que no está en discusión, sino la paz religiosa de la tierra, que espera poder obtener por una especie de concordato entre las creencias más diferentes. En segundo lugar, su irenismo no consiste en sacrificar el cristianismo a las otras religiones para obtener su consentimiento, sino, al contrario, hacerles darse cuenta de los acuerdos de hecho que ya los unen al cristianismo y de los progresos espirituales que alcanzarían si, por un esfuerzo de purificación en el sentido de su propia verdad, se aproximan a él. No se podría dudar un instante de que el cardenal De Cusa no desee ardientemente la cristianización total del globo; es incluso probable que la paz de la fe se haya ofrecido a su espíritu como un medio necesario para alcanzarla; solamente, a

diferencia de Roger Bacon, no la espera ya en ningún plazo previsible. Por esto, en lugar de eliminar las sectas y las religiones adversas, las concilia. La república de los creyentes no se compone ya exclusivamente de cristianos ligados por la unidad de una sola y misma sabiduría; o, más bien, a fin de legitimar la coexistencia de religiones diferentes en el seno de una paz común, recurre a su noción personal de una sabiduría acogedora de las coincidencias de los oponentes y de la unión de los contrarios. Cuando se ha dicho todo, se mantiene el hecho de que, a partir del cardenal De Cusa, es la intelección de la fe la que une lo que la fe divide. El mismo, posiblemente, no hubiese aceptado esta fórmula. Vistas desde lo alto de su contemplación mística y de su teología metafísica del Verbo, nuestras distinciones tienden a desaparecer y nuestros órdenes a confundirse. Sin perder nada de su unidad, la fe cristiana absorbe progresivamente todas las oposiciones superficiales, a medida que se penetra mejor en su profundidad. Pero, precisamente, no se universaliza de forma más directa tal como es, con la letra de sus dogmas, las determinaciones conceptuales de su teología, el sistema varias veces secular de sus sacramentos, sus instituciones y sus ritos. La inteligencia de la fe, más que la fe misma, tiende a convertirse en el principio de la paz y de la organización religiosa de la tierra. Se aproxima el momento en que el universalismo de la razón ofrecerá sus servicios a los arquitectos de la humanidad futura. La teología se va a hacer metafísica en el sueño de Campanella.

PAX IN COINCIDEN OPPOSITOR

VI. LA CIUDAD DEL SOL

Se ha discutido largamente sobre el sentido de la Ciudad del Sol. Está permitido hacerlo, ya que no se ve inmediatamente si Campanella [1] se contenta

[1] Campanella nació en Stilo (Calabria) en 1568; entró en el convento dominicano de Placanica (1582); continuó sus estudios en los de Nicastro (1586-1588) y después en Cosenza. Se entusiasmó por el animismo universal de Telesio, sobre el que publicó un libro. Primer proceso de herejía seguido de abjuración (1591-1592). A partir de este momento ya no sale de procesos parecidos, varios de los cuales están ligados a su proyecto de reforma de la Iglesia. En este orden anotemos los escritos siguientes: *Comentarios sobre la monarquía de los cristianos* (1593-1594); *Discurso a los príncipes de Italia* (1595); *El gobierno eclesiástico* (1595), que reivindica para el Papa el derecho a la monarquía universal. En 1599, comprometido en la revuelta antiespañola de Calabria, es arrestado y encarcelado el 8 de noviembre hasta el 23 de mayo de 1626. Puesto en libertad es arrestado de nuevo y condenado por el Santo Oficio a reclusión perpetua. Agraciado el 6 de abril de 1629 porque se le tenía por loco, va a Roma y entra en relación con

con imaginar el modelo utópico de una sociedad de amplitud restringida, o si la reforma que deja entrever debe extenderse progresivamente a toda la tierra. De hecho, los solarianos no son más que un pequeño pueblo, establecido en una isla, donde viven cuatro pueblos más, con los que están en guerra. En cambio, el título completo del texto italiano presenta este opúsculo como "un Diálogo sobre la República", donde se propone "la idea de una reforma de la República cristiana", lo que supone un diseño mucho más extenso. Campanella mismo ha sugerido interpretaciones bastante diferentes de su obra, según las circunstancias le invitaban a hacerlo [2] y sin duda lo más sabio es dejarla que ella misma se presente bajo su verdadera luz.

medios franceses que le hacen pasar a Francia en octubre de 1634. En 1635, en su *Monarchia delle Nazioni,* ofrece al rey de Francia el cetro de la monarquía universal. En 1638 hace el horóscopo de Luis XIV, con motivo de su nacimiento. Más adelante se leerá lo que se llama la narración de este acontecimiento. Muere en París, el 21 de mayo de 1639, a la edad de setenta y un años.

Sobre la vida y las obras de Campanella, ver los excelentes trabajos de LUIGI AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia,* 3 vols. (Nápoles 1882). Ha quedado como la biografía clásica de Campanella. Sobre la doctrina: LEON BLANCHET, *Campanella* (París 1920). Para la *Ciudad del Sol* hemos seguido el texto italiano, que parece el original: *Città del Sole, Testo critico, introduzione e note,* ed. Giuseppe Paladino (Nápoles 1920). Nosotros la hemos completado a veces por el, a menudo más explícito, de la traducción latina: *F. Tommae Campanellae Civitas Solis, Poetica idea reipublicae philosophicae* (Utrecht 1643).

[2] *Città del Sole,* 30. La *Civitas Solis,* escrita en 1602 y retocada en 1613, fue publicada como apéndice en los *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor* (Francfort 1623).

Al principio del Diálogo, un caballero de la Orden de los Hospitalarios ruega a un marino genovés que le cuente todo su viaje. El marino evoca cómo, dando la vuelta al mundo, llegó a la isla de Ceilán, tuvo que descender a tierra y, por miedo a la ferocidad de los indígenas, buscó el abrigo de un bosque, hasta que terminó por desembocar en una vasta planicie situada, según asegura, justo bajo el Equinoccio. Esta maravilla geográfica no es más que el preludio de otras, ya que nuestro navegante genovés se ve súbitamente rodeado de un fuerte ejército de hombres y mujeres, muchos de los cuales comprendían su lengua y que le condujeron a la Ciudad del Sol.

La mayor parte de la ciudad está construida sobre una colina, en el seno de una vasta planicie, en la que se desbordan sus barrios exteriores. La ciudad misma tiene más de dos millas de diámetro y siete millas de circunferencia, pero como está construida sobre una altura, tiene más casas que si estuviese en una planicie. Dividida en siete inmensos círculos, cada uno de los cuales lleva el nombre de uno de los siete planetas, se entra por cuatro puertas y cuatro caminos, de los que cada uno se orienta hacia uno de los cuatro puntos cardinales. Estos siete círculos son primero fortificaciones, ya que sus murallas son

Su título era entonces: *Civitas solis, appendix Politiae, Idea reipublicae philosophicae*. El proyecto de someter Flandes a España data también de 1602; será también publicado en la *Monarchia di Spagna*, en 1620. La *Monarchia Messiae*, escrita en 1605, fue publicada en 1633. Sobre las ideas de Campanella referentes a la monarquía universal, ver L. BLANCHET, 515-521.

cada vez más difíciles de conquistar, de forma que sería necesario hacer siete veces el asalto de la ciudad para someterla; ahora bien, la primera está tan bien defendida que parece inexpugnable. Pasemos por alto los detalles pintorescos, en los que se complace Campanella; atravesemos todas estas murallas y subamos hasta la planicie que corona el monte y la ciudad.

Un amplio templo se eleva allí, en forma de círculo, pero sin murallas y cuya cúpula está sostenida por bellas y potentes columnas. Bajo el centro de esta cúpula hay un solo altar; alrededor del templo, fuera del recinto delimitado por las columnas, existe una serie de ambulatorios o claustros. Sobre el altar mismo sólo se ven dos mapamundis, uno de los cuales representa el mapa del cielo y otro el de la tierra. Además, la bóveda de la cúpula lleva los principales astros con sus nombres y la indicación de sus diversas influencias sobre las cosas terrestres, resumida en tres versos por estrella. Los polos y los círculos están indicados primero sobre la bóveda y, por la parte baja, sobre los globos del altar. Siete lámparas perennemente encendidas portan los nombres de los siete planetas.

Como la de San Pedro de Roma, la cúpula principal del templo sostiene una más pequeña, donde se encuentran algunas celdas, pero hay otras muchas celdas debajo de los claustros, y ahí viven cuarenta [3] religiosos. Sobre la cúpula ondea una bande-

[3] Las traducciones latinas llevan: cuarenta y nueve (7 × 7).

rola que hace ver la dirección del viento. Puede indicar treinta y seis direcciones, y siempre y en toda estación se sabe hacia dónde sopla el viento. Al fin se encuentra un libro de extrema importancia escrito en letras de oro, sobre el cual tendremos que volver.

He aquí el gobierno de la ciudad. Su jefe es un sacerdote, que en su idioma se llama *Hoh*, es decir, *Sol*, y que en el nuestro llamamos *Metafísico*. Jefe supremo tanto en lo espiritual como en lo temporal, él es quien en definitiva decide todo. Está asistido por tres colaboradores principales, *Pon*, *Sin* y *Mor*, es decir: Poder, Sabiduría y Amor. Sin duda, resulta superfluo observar que Campanella confía el gobierno de la Ciudad del Sol a la imagen terrestre de un Dios en tres personas, que son: el Padre Todopoderoso, el Verbo o la Sabiduría divina y el Espíritu Santo o el Amor divino. Toda su propia teología de las "Primacías" divinas está puesta a contribución para el mayor bien de la Ciudad del Sol. El *Podestat* (Poder) se ocupa de la paz, de la guerra y de las fuerzas armadas. En caso de conflicto, manda como jefe, bajo la autoridad del Sol o Metafísico. La Sabiduría preside todas las ciencias, todos los maestros y regentes de las artes liberales o mecánicas, y tiene bajo sus órdenes tantos funcionarios como ciencias existen: el Astrónomo y el Cosmógrafo, el Geómetra, el Retórico, el Gramático, el Médico, el Físico, el Político y el Moralista. Un libro único contiene todas las ciencias y se le hace leer a todo el mundo, como hacen los pitagóricos. Además, la Sabiduría ha hecho pintar todas las ciencias en todas las murallas disponibles. Las colgaduras que penden entre las columnas del templo se bajan para impedir que la voz de los sacerdotes se pierda cuando predican; estas colgaduras representan las estrellas con sus nombres, sus tamaños y sus movimientos. En el interior del primer círculo están todas las figuras geométricas, en mayor número que las dibujaran Euclides y Arquímedes; en el exterior, un mapa de conjunto de la tierra; después mapas particulares de diversos países, con sus ritos, leyes, costumbres y los alfabetos que usan, comparados con el de la Ciudad del Sol. El interior del segundo círculo enseña la mineralogía y la petrografía. Todo está pintado en imágenes, con dos versos de explicación en cada una de ellas. El exterior muestra todo lo concerniente a los líquidos: lagos, mares, ríos, vinos, aceites, licores de todas clases, con todas sus virtudes, orígenes y cualidades. Conservan allí frascos llenos de diversos licores, que tienen de cien a trescientos años y con los cuales pueden curar todas las enfermedades. También están representados todos los fenómenos meteorológicos: vientos, lluvias, granizos, tormentas, el arco-iris, y no solamente representados, sino reproducidos a voluntad en los laboratorios apropiados. Recorramos con más rapidez la tercera muralla, cuyo lado interior está consagrado a la botánica y el externo a la histología; la cuarta, que representa de un lado los pájaros y del otro los insectos; la quinta, ocupada en ambos lados por los animales terrestres; pero detengámonos un instante ante la

sexta, cuya vista plantea un problema bastante curioso.

La parte interior de la muralla representa todas las artes mecánicas, las diversas máquinas conocidas y las formas de usarlas en los diversos países del mundo, pero en el exterior se ven "todos los inventores de las ciencias, de las leyes y de las armas". Es allí—dice nuestro navegante—donde se encuentran Moisés, Osiris, Júpiter, Mercurio, Mahoma y muchos otros; después, en un sitio de honor, Jesucristo y sus doce apóstoles (a los que aprecian mucho); César, Alejandro, Pirro y todos los romanos [4]. Enumeración un poco desordenada y confusa que el autor o sus traductores se han creído en el deber de modificar en las versiones latinas del opúsculo, en las que Mahoma, aunque siempre citado, aparece como el legislador de una religión baja y engañosa, mientras que Jesucristo y sus apóstoles adquieren una dignidad sobrehumana. No entraremos en la crítica de estas redacciones sucesivas, cuyo punto de partida entre lo que es miedo, simple prudencia e incluso—¿por qué excluirlo a priori?—retoque sincero, resulta prácticamente imposible de comprobar [5]. No nos extrañemos tampoco de ver a Jesucristo, elevado o no por encima de la humanidad, tomar asiento con Mahoma entre los grandes Iniciados. Después de Roger Bacon y Nicolás de Cusa, la diversidad de religiones aparece en más de uno, como un hecho con el que había que contar. Lo que resulta curioso aquí, y al menos para nosotros nuevo, es que los grandes Iniciados, cualesquiera que sean, se encuentran en lo sucesivo confundidos entre la muchedumbre de los jefes de Estado y de los fundadores del Imperio. Jesucristo y sus doce apóstoles están en menos curiosa compañía con Osiris e incluso Mercurio, ya que aquí se trata evidentemente del dios del hermetismo, que con César y Pirro. Sea como sea, la sexta muralla marca el término de esta enciclopedia por imágenes, gracias a la cual los hábiles maestros enseñan la totalidad del saber a los niños, que la asimilan antes de la edad de seis años, porque aprenden sin esfuerzo y jugando.

[4] *Città del Sole, ed. c.*, 7-8.

[5] Para la edición de 1623, ver la tabla de variantes en la *Città del Sole*, pág. XI. Para la edición de 1643, ver página 11: "*At in loco dignissimo Jesu Christi vidi effigiem, ac duodecim apostolorum quos dignissimos reputant, magnique faciunt: ut supra homines vidi Caesarem...*", etc.

Queda el tercer ministro de esta trinidad gubernamental, Amor, que se encarga de la educación propiamente dicha, de la medicina, de la agricultura, del aprovisionamiento y de la reproducción. A decir verdad, está encargado de la eugenesia, ya que vigila que la unión de hombres y mujeres sea en provecho de la raza [6]. Además, tiene maestros y maestras encargados de la enseñanza de la eugenesia. Con cualquier ministro trata el Metafísico los problemas que son de su competencia. Con él, o más bien con ellos, ya que los cuatro presentan en común sus difi-

[6] Sobre los métodos eugenésicos de los solarios, ver los detalles precisos dados más adelante, págs. 18-25. Se observará el derecho del macho sobre la hembra, que ahí no es más que un bien natural, cuyo carácter "común" se afirma sin restricciones.

cultades, pero nada se hace sin él, y todos están de acuerdo con cualquier solución a la que se incline.

En esta Ciudad del Sol, que, propiamente hablando, no es ni una república, ni una monarquía, ni una oligarquía, reina la comunidad de bienes e incluso la de mujeres; no una pura y simple promiscuidad, sino una especie de comunidad organizada y regularizada. Uno se extrañaría, con derecho, de que el hermano Tomás Campanella haya llegado hasta ahí, aunque más bien había que decir que ése fue su punto de partida. Todos los males de que sufre la sociedad le parecen venir de esa especie de avaricia que es el deseo de poseer en propiedad el mayor número posible de bienes. A esta tenaz voluntad de apropiación, nuestro reformador opone, con no menos tenacidad, un decidido esfuerzo de expropiación. Ahora bien, según él, este apetito de propiedad privada, bajo todas sus formas, nace de una sola y misma raíz, que es la voluntad de tener una casa, hijos y mujer propios. Por eso se quieren riquezas, y uno se apropia de ellas si se es lo bastante poderoso para lograrlo, o se las amasa por avaricia o por engaño, si es débil. Que los hombres pierdan este amor personal, y el amor común quedará sólo y con él florecerán todas las virtudes. Aquí todavía el análisis duda ante una posición tan compleja, en la que la hostilidad monástica contra el *propium* invade un dominio que hasta el impetuoso Tertuliano se creyó en el deber de respetar. Todo es común entre los cristianos—decía—, menos las mujeres. Campanella corrige: comprendidas las mujeres [7]. Hace observar además que, si el clero de su tiempo testimoniase en este asunto con un sentido menos agudo de la propiedad privada, sería un gran progreso: "Yo pienso que si nuestros sacerdotes y monjes no tuviesen parientes ni amigos, ni ambición de adquirir honores, serían más desprendidos, más santos y más caritativos con todos." A esta observación del original italiano [8], la edición latina de 1637 añade con prudencia: "como lo eran en tiempos de los apóstoles y lo son ahora la mayoría".

Este Estado, en el que florecen todas las virtudes, no debe su perfección ni a la autoridad de un rey, ni al gobierno del pueblo, ni al de una oligarquía, sino a la ciencia y a la sabiduría de su jefe. Todo depende de la elección de éste, y por eso Campanella la rodea de múltiples precauciones. "Nadie puede ser Sol si no conoce la historia de todos los pueblos, los ritos, los sacrificios, las repúblicas, los inventores de leyes y de arte. Debe saber también todas las artes mecánicas, que, gracias a la práctica y a las imágenes, aprende cada día. Debe conocer todas las ciencias matemáticas, físicas y astronómicas. En cuanto a las lenguas, es inútil preocuparse por ellas, puesto que este pueblo tiene intérpretes

[7] Sobre la restricción aportada por Tertuliano, que le molesta un poco, ver págs. 26-27.

[8] *Città del Sole*, pág. 10. Ver pág. 12: la protesta de Campanella contra los funcionarios inútiles, que son la ruina del Estado, y su elogio, completamente moderno, para el artesano y el obrero: "*Onde si ridono di noi che gli artefici appellamo ignobili...*" Cf. págs. 25-26, el elogio al trabajo manual y a los deportes.

que son sus gramáticos. Pero, ante todo, Sol debe ser metafísico y teólogo; debe conocer a fondo los principios y las demostraciones de todas las artes y de todas las ciencias, la semejanza de las cosas y sus diferencias, la necesidad, el destino y la armonía del mundo, el Poder, la Sabiduría y el Amor de Dios, que se encuentra en todas las cosas; la jerarquía de los seres, las relaciones de los cuerpos celestes con los de la tierra y el mar; debe, en fin, estudiar largamente la astronomía y los profetas. He aquí lo que Sol debe ser. No se puede ser antes de los treinta y cinco años, pero el oficio es perpetuo, mientras no se encuentre persona más sabia ni apta para gobernar" [9].

Ganado enteramente por el gobierno de los filósofos, Campanella sigue resueltamente en este punto a Platón. Aunque fuese un pobre hombre de Estado, Sol no será jamás cruel, ni criminal, ni tiránico. Sabe demasiadas cosas para eso. Sobre todo, sabe demasiado bien lo que sabe, ya que Sol no tiene la cabeza llena de la gramática ni de la lógica de Aristóteles; no se ha cargado servilmente la memoria con lo que enseña tal o cual autor. Su estudio es el de las cosas, no el de los libros. No es de esas personas que, no sabiendo más que una sola ciencia, no conocen bien ni ésa ni las otras. De espíritu abierto y libre, Sol está dispuesto a aprender todo lo que necesita saber, sobre todo en una ciudad como la suya, en la que las ciencias se aprenden con tal facilidad que uno se instruye más en un año que en

[9] *Città del Sole*, 13.

diez o quince en las nuestras. El método descriptivo de enseñanza que se usa permite al jefe supremo aprender todo, y a sus tres ministros, aprender lo que deben saber para ejercer bien sus funciones. Al menos, son todos filósofos y además historiadores, naturalistas y humanistas. Jamás se le ha concedido una confianza tan absoluta a la Sabiduría, ni se le ha confiado con menos reservas la dirección suprema del Estado.

El defecto más visible de esta Ciudad de la Sabiduría es el ser al mismo tiempo la Ciudad de los Profesores. Los hay para todas cosas y son ellos quienes mandan, cada uno en el lugar que le corresponde en una jerarquía gubernamental que se confunde con la de las técnicas y las ciencias. Sol, que es metafísico, detenta la Sabiduría; por tanto, manda en todos los solarios, como la metafísica, ciencia arquitectónica, manda en todas las demás. Bajo su autoridad se colocan el Gramático, el Lógico, el Físico, el Médico, el Político, el Economista, el Moralista, el Astrónomo, el Geómetra, el Cosmógrafo, el Músico, el Perspectivista, el Aritmético, el Poeta, el Orador, el Pintor y el Escultor. Bajo el Amor están, entre otros, el Genético, el Educador, el Modisto, el Agricultor, el Ganadero, el Pastor y el Amolador. Bajo el Poder vemos al Encargado de las Obras de guerra, al Herrero, al Armero, al Platero, al Director de la Moneda, al Ingeniero, al Maestro de Caballería, al Artillero y a otros más. Cada uno de ellos tiene bajo sus órdenes a los artesanos correspondientes, que dependen judicialmente de él y son juzgados

por él, según la ley estricta del talión: muerte por muerte, ojo por ojo y diente por diente, salvo en el caso de riña no premeditada, en el que los tres grandes Ministros, y sólo ellos, pueden pronunciar la sentencia, siendo reservado el derecho de gracia al Metafísico. Además, las leyes son numerosas. Todas están grabadas sobre una tabla de bronce en la puerta del templo, en cuyas columnas se leen las esencias o quid de todas las cosas: qué es Dios, qué es el Angel, el Mundo, el Hombre, etc. Ahí se sientan los jueces de todo orden, y, cuando deciden sus sentencias, se contentan con decir: "Bien, tú has pecado contra esta definición; léela." Entonces condenan por ingratitud, pereza o ignorancia, y más que penas, las condenas de este género son remedios ligeros.

Después de los jueces y los tribunales, he aquí los sacerdotes y el culto. Este gobierno de sabios y profesores es, al mismo tiempo, el de los sacerdotes; ya que Sol es el gran sacerdote, todos los altos dignatarios son sacerdotes y tienen por oficio purificar las conciencias. Todos les confiesan sus propios pecados, e incluso los ajenos, si se trata de faltas graves y perjudiciales para el bien común. Saben también qué clase de pecados se cometen más a menudo. Estos altos dignatarios se confiesan a su vez a los tres primeros ministros, diciendo sus propios pecados y, de una manera general, los de los demás, pero sin nombrar a los penitentes. Entonces sólo quedan los tres Ministros, que se confiesan a Sol. Informado por ellos del género de faltas que se cometen más a menudo, éste toma las medidas apropiadas, ofrece

a Dios plegarias y sacrificios, confesándole las suyas propias, e incluso, cada vez que es necesario, confesando públicamente sobre el altar, las del pueblo, para corregirlas, pero sin nombrar a nadie. En lo más alto del templo, veinticuatro sacerdotes se turnan día y noche para cantar los salmos, cuyos modelos se encuentran en las poesías italianas del mismo Campanella, para observar los astros y, gracias a esta observación, deducir los cambios que se producen en los pueblos. Indican las horas favorables para la procreación de los hijos, los días de siembra y recogida; en fin, sirven de intermediarios entre Dios y los hombres.

El Sol es elegido entre el número de los sacerdotes. Estudiantes y escritores sólo bajan para comer, y no frecuentan las mujeres, salvo de vez en cuando, por razones de higiene. Sol sube cada día para hablar con ellos sobre las investigaciones que siguen en el interés de la ciudad y de los demás pueblos del mundo. En el templo de abajo hay siempre un sacerdote que hace oración y que se cambia todas las horas, como hacemos nosotros durante las Cuarenta Horas. Después de la comida, se da gracias a Dios con música, "después se cantan las proezas de los héroes cristianos, hebreos y paganos de todas las naciones", así como himnos de amor, sabiduría y virtud. Cada uno elige el himno que prefiere y todos toman parte, bajo los claustros, en bailes magníficos. Sin volver a la abadía de Teleme, ya que la vida sigue estrictamente regulada, la Ciudad del Sol destierra de sus claustros todo exceso de ascetismo,

y el sincretismo religioso extrañamente liberal que se cultiva no es enemigo de amores ni de placeres.

Esto es una religión, ya que los solarios sólo adoran a Dios, y sólo a El en la naturaleza, en la que ven ante todo su templo. Enemigos de Aristóteles, al que consideran un pedante, reconocen dos principios físicos, el Sol, que es el padre, y la Tierra, que es la madre. El mundo es para ellos un inmenso animal en que nos encontramos como los gusanos en nuestro cuerpo. Sometido a la providencia de Dios, no a la del mundo, el hombre tiene un alma inmortal, que después de la muerte se reúne con los espíritus buenos o malos, según sus méritos. En cuanto al lugar de esa recompensa o castigo parece razonable que sean el cielo y el infierno, pero los solarios no están completamente seguros. Curiosísimos por saber si estas penas son eternas o no, ellos al menos están ciertos de que hay ángeles buenos, pero tristes, como ocurre entre los hombres. Los solarios no saben nada sobre si hay o no otros mundos; pero consideran absurdo decir que exista la nada, ya que no existe la nada ni en el mundo, ni fuera de él, ni en Dios, que es el ser infinito. La nada sólo es la falta del ser. Al menos se puede decir, con los metafísicos, que hay dos principios de las cosas, el ser y la nada, en el sentido de que si no hubiese ninguna falta de ser, nada podría nacer ni corromperse, y no se producirían ni el mal ni el pecado, que no son sino una falta de ser: desprovistos de revelación, los solarios ignoran las relaciones de las personas divinas y no conocen los nombres que nosotros les

damos, y lo más sorprendente sería verlos adorar a Dios en la Trinidad y decir que El es el Poder Supremo, del que procede la suprema Sabiduría, como del uno y de la otra procede el Amor. Además, por esto, tales como son, todas las cosas se componen a sus ojos de poder, de sabiduría y de amor, pero también de impotencia, de falta de sabiduría y de falta de amor, en cuanto dependen del no ser. Por eso merecen y desmerecen, cosa que ocurre hasta tal punto que no se puede explicar sin admitir que un gran desorden se haya introducido en el mundo. ¿Cómo? No es fácil decirlo, pero consideran dichosos a los cristianos que se contentan con creer que esto ha venido por el pecado de Adán. A decir verdad, piensan que los hijos heredan así el castigo más que la falta y que la falta misma remontaría más bien de hijos a padres. Pensemos en la negligencia de que dan prueba estos últimos cuando, después de haber concebido hijos, fuera de lugares y tiempos convenientes, en estado de pecado y sin elegir el padre y la madre, según la regla de la eugenesia, los educan mal y los instruyen peor todavía. Al contrario, los solarios tienen gran cuidado tanto en la generación de los hijos como en la educación, y si se falta contra la una o la otra, dicen que el castigo se hace sentir, así como la falta, más allá de los padres y los hijos, sobre la ciudad misma. La verdadera religión debe representar su papel aquí, ya que consiste en conocer el mundo para honrar a Dios en su obra y usar de las leyes que la rigen para producir otras obras que le honren igualmente.

Los solarios no son cristianos, porque no poseen todavía la revelación de Cristo. En todo eso, sólo siguen la ley de la naturaleza, pero es por eso también por lo que les vemos tan próximos al cristianismo, "que no añade nada a la ley natural, salvo los sacramentos"[10]. Esta observación define con la mayor precisión posible la posición de Campanella y el sentido de la Ciudad del Sol. Se exageraría sin duda al decir que sueña con una religión natural para reemplazar al cristianismo, o que quiere llevar el cristianismo a los límites de la religión natural. Se estará de acuerdo en que el problema no se ha precisado perfectamente en su pensamiento, tanto más que, generalmente hablando, el pensamiento de Campanella no brillaba por la precisión. Un punto al menos parece seguro. Campanella entrevé aquí la reforma, si no del cristianismo, al menos de la teología y de la vida cristiana, por eliminación de todo lo que se introduce en ella de contrario o de extraño a la ley natural, excepto los sacramentos.

Los solarios, sus ideas y sus costumbres forman para nosotros una experiencia decisiva, precisamente porque no siendo cristianos, están, al menos, muy cerca del cristianismo, de lo que resulta esta consecuencia, que, al no alterar en nada la religión cristiana, las leyes de la naturaleza, sus doctrinas y sus costumbres, pueden tener complementos cristianos, pero no correcciones. Campanella, por tanto, propone en su utopía el proyecto de una reforma de ideas y de costumbres, como retorno a la ley natural, quedando bien entendido que el cristianismo seguirá ahí para santificarlas.

[10] *Città del Sole*, 59.

Es difícil colocarse en su punto de vista y, más todavía, mantenerse en él. Según que la atención se dirija a uno u otro de los dos momentos de su tesis, se ve en él tanto a un cristiano sincero en busca de una reforma como a un deísta que trabaja para minar las bases mismas del cristianismo. Ahora bien, lo propio de su posición es suprimir la alternativa. De cualquier forma que le juzguemos, se ve ciertamente bajo el aspecto de un reformado que, al hacer del cristianismo un simple complemento de la ley natural, prueba sin réplica que, por ser tal, el cristianismo es la única religión verdadera. Todo está contenido en esta sola frase: "El Cristianismo no añade nada a la religión natural, salvo los Sacramentos; esta relación es para mí la prueba de que la ley cristiana es la verdadera ley y que, quitados los abusos, será la dueña del mundo"[11]. Pésense los tér-

[11] *Città del Sole*, 69. No habría nada de nuevo en sostener el acuerdo o armonía entre el Cristianismo y la ley natural; ni que el Cristianismo tenga por efecto el restaurar la ley natural, con miras a perfeccionarla; toda fórmula de ese género sería normal. Lo que no lo es, es sostener que enderezar los abusos introducidos en la ley natural basta para obtener el Cristianismo. Uno se equivocaría al negarse a creer en la sinceridad de los sentimientos cristianos de Campanella, o a su ardiente adhesión a la Iglesia, con desprecio de lo que él ha sufrido. No es un deísta. Lo que caracteriza la posición de nuestro reformador es su ambigüedad misma. Considera su filosofía como un nuevo descubrimiento de la auténtica verdad cristiana, y es esto justamente lo que le permite esperar que, reconocida por la Iglesia, pueda convertirse en la ley de una república universal. De ahí su *Atheismus triumphatus, seu reductio ad*

minos y se verá que esta declaración lo dice todo.

Sin embargo, Campanella no imagina que, incluso purificado así, el cristianismo conquiste la tierra por la sola luz de la verdad. Los conquistadores deberán luchar para ganarle el imperio del mundo, pero se encuentra precisamente que, como en el tiempo en que el Imperio de Augusto había unido en la paz y en la ley a todos los pueblos de la tierra, la coyuntura se anuncia favorable al cristianismo. Lo es mucho más de lo que era entonces. El Imperio romano no había unificado más que una estrecha banda del globo terrestre; desde ahora se trata de la tierra entera. Después que el genovés Cristóbal Colón ha descubierto América, los españoles se han apoderado de ella, y cualquiera que sea el fin particular que se propongan estos reunidores de la tierra, son, de hecho, sólo instrumentos en las manos de Dios. Ellos saben lo que creen hacer, pero no saben lo que hacen, ya que el término real de sus esfuerzos es reunir la tierra entera en una sola religión. Movidos por la avaricia, van buscando nuevos países para encontrar en ellos oro, pero Dios se propone un fin muy diferente. Ved el sol: busca que-

religionem per scientiarum veritates (Roma 1631). El reconocimiento de esta verdad no excluiría la enseñanza de los dogmas cristianos. Al contrario, ésta permitiría mejorar la teología poniendo a su servicio la verdadera filosofía. Ya sería una gran cosa el expulsar de ella la corruptora doctrina de Aristóteles. Es deplorable que, hasta ahora, sólo haya sido publicado el principio de la *Suma teológica* de Campanella. Sin embargo, en él se ve claramente en qué sentido le parecía todavía posible un dogmatismo cristiano, como coincidencia de la teología y de la metafísica, de la religión y de la razón.

mar la tierra, no para hacer nacer las plantas y los hombres, que es lo que, sin embargo, Dios le hace hacer; de la misma forma utiliza a estos descubridores y fundadores de imperios, a fin de establecer el reino de una sola verdad. De lo cual los filósofos elegidos por Dios darán testimonio, ya que El se sirve tanto de unos como de otros, ¡y que sea alabado!

Campanella dejó a sus queridos solarios en las páginas apocalípticas donde la lista de inventos modernos apoya las injerencias astrológicas, para establecer que la hora de las grandes transformaciones está próxima. Testigo clarividente, observa que la tierra acaba de vivir más historia en cien años que habrá vivido en cuatro mil. La invención de la brújula, de la imprenta y de las armas de fuego preludian entonces la unificación del globo; los solarios han encontrado ya el arte de volar como los pájaros, lo único que faltaba todavía a los hombres. Gracias al telescopio, se descubren conjunciones planetarias sorprendentes y estrellas nuevas, que presagian la aparición de una gran monarquía, la reforma de las leyes y de las artes, la venida de los profetas y la renovación de la tierra. Ciertamente, habría que arrancar antes de plantar y derribar antes de reconstruir. Esto es lo que se hará, pero el hecho mismo de que los astros anuncien un tiempo en el que dominarán las mujeres, es un signo de fecundidad. Entre Nubia y el Monomotapa reinan las amazonas; en Turquía, Roxelana, favorita y después esposa de Solimán el Magnífico. Isabel, en Inglaterra;

María, en Hungría; Catalina de Médicis, en Francia; Margarita, en Austria; María Estuardo, en Escocia; Isabel la Católica, en España, que acaba de descubrir un nuevo mundo, y tantas otras que aún se podrían nombrar: todas anuncian una era nueva sobre el globo, al cual desde ahora se puede dar la vuelta. Gracias a los viajes de marinos y exploradores, las religiones se extienden a Africa y Asia. Conquistan la tierra a medida que se extienden los imperios, bien puras como el Cristianismo en España y en Italia, bien manchadas por la herejía como en Alemania, en Francia e Inglaterra[12]. Todo esto se

[12] Su ardor apostólico se manifiesta en el largo tratado *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae,* I (Ps 21), ed. Romanus Amerio (Padua 1939-XVII). Nosotros ignoramos si ha sido publicado el tomo II. Sobre esta obra escrita en prisión (1615-1618), ver Enrico Carusi, *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella,* en "Giornale critico della filosofia italiana", VIII (1927), fasc. 5, doc. 72, del 22 de mayo de 1621. Tomando de nuevo el proyecto de Nicolás de Cusa, Campanella decide citar a todos los pueblos que han de comparecer con el fin de restablecer la unidad religiosa (pág. 12; sobre su vida en la prisión, ver la emocionante plegaria, págs. 23-28). El es la campana (Campanella) que llama a los hombres a depositar las armas "*quibus bestiarum more defendimus dogmata*" (pág. 29). El no quiere más que un solo rebaño y un solo pastor (pág. 33); el espectáculo de la ruina de la cristiandad le aflige: "*ubi jam Ecclesia Anglicana? ubi Pannonica? ubi Suetia et Gothica? ubi Dalmata?*" (pág. 47). Por tanto, llama a todas las órdenes religiosas a la lucha común: "*Vexillum crucis capiamus et exeamus de claustris et litibus ineptissimis...*", etc. (págs. 51-54). Su celo está fuera de duda y hay excelentes consejos entre los que da para reformar los abusos (págs. 58-60). Como Roger Bacon, aboga por la abolición del Derecho Civil en favor del Derecho Canónico (pág. 59, art. 10); quiere reemplazar la filosofía pagana por la de Cristo (pág. 59, art. 11);

puede leer además en los astros, ya que, aunque no determinen su voluntad y dejen intacto el libre albedrío, pueden actuar sobre los hombres avasallados a los sentidos más que sometidos a la razón. De ahí la constelación que del cadáver de Lutero hizo subir vapores deletéreos; la que hizo subir de los jesuitas de este tiempo perfumes de virtudes; la de Hernán Cortés, en fin, que en la misma época promulgó el Cristianismo en Méjico. Puesto que la herejía es obra de los sentidos, como dice San Pablo, los astros inclinan los sensuales a la herejía, como inclinan a los que usan la razón hacia la ley santa y verdadera de la Razón Primera, que sea alabada siempre, amén.

Como su precursor, Roger Bacon, este unificador de la tierra ha pasado numerosos años en prisión. Ni los hombres ni las instituciones aman que se los reforme, y no es sorprendente que los reformadores hagan de ello una penosa experiencia. Además Campanella no era un simple reformador; era un agitador, cuyas aventuras políticas no tienen nada que ver con los riesgos puramente especulativos corridos por el excelente Bacon. El franciscano no había tomado partido nada más que con el Papa; nuestro dominico, que no temía enrolarse a la primera ocasión en la conjunción política, ligaba sucesivamente el éxito de su propia reforma al de varios

reclama, en fin, para el Papa la monarquía universal (páginas 68-71). El punto que nos interesa es la idea que se hace Campanella de la filosofía de Cristo. Esta es, naturalmente, su propia filosofía, que ofrece unas veces al Papa y otras a Richelieu como lazos de una monarquía universal, en la que ellos serán los únicos jefes.

soberanos temporales. La nacionalidad del protector importaba poco[13] mientras sirviese a la empresa, pero es el espíritu de la empresa misma lo que nos interesa, y en el primer jefe, el género de reforma

[13] El ha ofrecido sucesivamente la monarquía universal al rey de España *(Discorsi ai principi d'Italia,* 1595), después al Papa *(Il governo ecclesiastico,* 1595) y más tarde al rey de Francia *(Monarchie delle Nazioni,* 1635). La edición de 1637 de su *De sensu rerum et magia* está dedicada a Richelieu. Campanella le propone fundar la Ciudad del Sol: "*Et civitas solis a me delineata, perpetuo fulgore nunquam eclipsata, ab tua Eminentia, splendescat semper.*" En 1638 hace el horóscopo del Delfín de Francia, el futuro Luis XIV, que acaba de nacer. A título de curiosidad, he aquí el texto, anónimo y no fechado, que trae esta anécdota. Se ha encontrado en el gabinete de grabados de la Biblioteca Nacional (París) documentos "Dauphin", Qb 1, 1638-1639. está escrito en el dorso de un grabado de C. L. Brun que representa "El sistema del mundo en el momento del nacimiento de Luis el Grande". Solamente este título traiciona una fecha posterior.

"Campanella, jacobino español *(sic),* que era tan buen filósofo como sabio en predecir el porvenir, siendo detenido en las prisiones de la inquisición de Milán, encontró acceso por medio de sus amigos cerca del cardenal Richelieu, que le sacó de la cautividad y le hizo ir a París. En este tiempo la reina Ana de Austria, que había dado a luz a Luis XIV, apellidado regalo de Dios, tuvo la curiosidad de saber cuál sería el destino de un príncipe tan querido por Francia y tanto tiempo esperado. Habló al cardenal Richelieu, el cual envió a buscar a Campanella, cuyo talento para las predicciones conocía, y le ordenó hacer el horóscopo del Delfín sin disfrazar la verdad. Este filósofo no podía negar nada al cardenal después de todo lo que tenía que agradecerle; hizo desnudar completamente al Delfín y, habiéndolo mirado bien por todos lados, lo hizo vestir de nuevo, después de lo cual se retiró a su casa para hacer sus observaciones.

"Se pasó algún tiempo sin recibir noticias suyas. La reina, impaciente por saber la suerte del Delfín, pidió una respuesta; Campanella volvió a la corte, hizo despojar una

que quería imponer a la religión cristiana para hacer de ella el lazo de unión de una variedad política de un nuevo tipo.

Los historiadores de Campanella no se ponen de acuerdo sobre este punto. Los unos, que se fundan en su teología todavía casi inédita, no ven en él más que un teólogo casi ortodoxo apenas más libre que sus predecesores; otros conciben su obra como una tentativa para naturalizar íntegramente el dogma y darles así a los hombres con qué fundar una sociedad universal. Este desacuerdo se explica por la naturaleza de la doctrina. Es cierto que para el mismo Campanella la verdad se encontraba en su propia interpretación del dogma cristiano y ésta era una interpretación nacionalista, pero su filosofía natural, así como la de otros reformadores de su tiempo[14], contenía tantos misterios como la teología re-

vez más a este pequeño príncipe para examinarlo de nuevo desnudo y verificar si las observaciones que había hecho eran justas. Presionándole, al fin, el cardenal para que dijese lo que había observado, respondió:

"*Erit puer ille luxuriosus sicut Henricus Quartus, et valde superbus. Regnabit diu, sed dure, tamen feliciter. Desinet misere, et in fine erit confusio magna in religione et in imperio.*"

Si la fecha y el texto del horóscopo fuesen ciertos, estaríamos tentados de creer en la astrología.

[14] Por ejemplo, Guillermo Postel (1510-1581). Ver PIERRE MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle,* libro V, cap. I (Boivin, París 1936). Novicio en los jesuitas, que él considera encargados de conquistar y unificar el mundo bajo el reino de Cristo, este antiguo profesor de letras griegas, hebraicas y árabes del colegio de los Lectores Reales (Colegio de Francia) va a Venecia, donde sufre la influencia de una religiosa visionaria. De ahí su libro: *Las maravillosísimas victorias de las mujeres del Nuevo Mundo*

velada. Vivía en un mundo maravilloso, lleno de analogías, de correspondencias secretas y de magias, donde todo, incluso las piedras, tenía vida, percepción y sentimiento. Añadamos que se expresa de

y cómo ellas deben mandar en todo el mundo con razón, incluso en aquellos que ostentan la monarquía civil del mundo (París 1553). En efecto, el intelecto *(vir)* ha sido anexionado ya a Jesucristo; la razón *(femina)* lo será por el Espíritu Santo. La inquisición lo detuvo, pero lo soltó por loco. Se fue a Basilea y tomó contacto con los Reformados, pero habiéndose dado cuenta de que la reforma de éstos no era la que él entreveía, se marchó a Dijon, donde enseñó matemáticas, y después a París, donde pasó varios años en una especie de residencia vigilada hasta la fecha de su muerte, en 1581. Entre sus obras citaremos: *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber* (1543); *Quator librorum de orbis terrae concordia primus* (Basilea 1544): hacer la unidad religiosa del globo convirtiendo las naciones de la tierra al catolicismo; *Les raisons de la Monarchie* (1552): acercar lo más posible la fe cristiana a la razón y a la ley naturales; *Cosmographiae disciplinae compendium* (Basilea 1561): ver la dedicatoria, donde se compromete a dar la razón a todo lo que hasta entonces no se había podido creer. En fin, Postel sueña con una República Gálica, cuya soberanía aceptarán progresivamente los demás pueblos, gracias al apoyo del Papa. Los recalcitrantes serán sometidos con la ayuda de armas secretas (murallas movibles, navíos sumergibles). Habiendo fracasado en su intento de convencer a Francisco I y después al emperador de Austria Fernando I, se enfadó y se dirigió a los ismaelíes. Ver en PIERRE MESNARD, *o. c.*, 451, textos que recuerdan extrañamente a Roger Bacon: "A fin de que, por efecto como por deseo, sea en un solo mundo, bajo un solo Dios, un solo Rey y un obispo soberano, una fe y una ley y un solo y común contento", etcétera. Solamente para llegar a este fin, Postel racionaliza la fe, en lugar de ahogar la razón en la Sabiduría cristiana. Se concibe sin dificultad que San Ignacio no haya admitido a este novicio, cuyos métodos diferían demasiado de los de la Compañía de Jesús. Punto a observar: como Campanella y más tarde como Augusto Comte, este uni-

forma diferente, según los públicos a los que se dirige. Su *Theologia*, terminada en 1624, está destinada a los teólogos. Campanella se atiene lo más posible al dogma: pero en la *Ciudad del Sol*, es él quien habla y expresa libremente su profundo pensamiento. Ahora bien, escribirá más tarde en sus *Questioni sull'ottima politica*, que su utopía no era una revelación de Dios, sino una invención filosófica de la razón humana para demostrar que la verdad del Evangelio está conforme con la naturaleza [15]. Este era un tema conocido, y se presta a todas las interpretaciones, según lo que se entienda por "naturaleza" y por "verdad del Evangelio". De hecho, jamás ha habido razón natural que sea menos razonable que la de Campanella, pero sus sueños se iban todos a la deriva en el mismo sentido: el de las revelaciones personales que tuvo en 1598-1599 en *Stilo* de Calabria y que le encargaban de completar la revelación de Cristo. Preveía desde entonces la desaparición de las sectas religiosas; el nacimiento de una fe racional; la rehabilitación de la naturaleza; el desarrollo de un modo de vida comunitario que, en todo caso, no era otra cosa que una laicización de la vida monástica paralela con la racionalización del dogma; el advenimiento de una república universal, tal como la habían prometido Santa Bri-

versalista combate a los protestantes y busca enrolar a los jesuitas. Estos se han hecho los sordos una vez más y los protestantes han visto muy bien que su religión natural traicionaba al Cristianismo. Ver LEON BLANCHET, *Campanella*, 439-440. Este es uno de los principios constantes del problema.

[15] LEON BLANCHET, *Campanella*, 73.

gida y Santa Catalina. Todo eso se tenía por seguro, estaba próximo, ya que el año 1600 debía ser una articulación decisiva del tiempo, puesto que se componía de 9 + 7, números bajo la influencia de los cuales, a decir de Platón, perecen las repúblicas y los imperios [16]. El más insigne de sus biógrafos ha hablado de locura a propósito de Campanella. Es posible, pero el epíteto no prueba más contra su obra que el mismo epíteto probará más tarde contra la de Augusto Comte. No olvidemos la observación de G. K. Chesterton: "Un loco no es un hombre que ha perdido la razón; es un hombre que no tiene más que la razón." La de Campanella había creído hacer al menos dos descubrimientos. Primero que la sociedad espiritual de la Iglesia debía transformarse en una sociedad temporal de todos los pueblos de la tierra y que, si encontraba un soberano capaz de tomar la iniciativa, Europa estaba madura para cebar esta transformación. Después, que esta transposición de la Ciudad de Dios sobre el plano de la ciudad de los hombres implicaba otra respecto al lazo común de la sociedad futura: este lazo ya no podía ser el de la fe, a menos que la fe misma no aceptase convertirse en razón. Desde ese momento había dos desarrollos posibles: reemplazar la caridad por el derecho en el plano temporal y político; reemplazar la fe y la teología por la razón natural y la metafísica en el plano espiritual. Las dos lecciones siguientes harán ver bajo qué formas se han producido, en efecto, estos dos desarrollos.

[Handwritten margin note: CHARITAS → IUS; THEOLOGIA → RATIO NATURALIS.]

[16] *O. c.*, 36.

VII. NACIMIENTO DE EUROPA

[Handwritten: [ROUSSEAU]]

La Europa unida nació en Francia, hace ya casi doscientos cincuenta años, después de un accidente. Durante el invierno del 1706, un sacerdote recorría lar carreteras de Normandía, cuando su silla volcó, se rompió y le arrojó en el barro. El accidente era banal, el viajero lo era mucho menos. Mientras se reparaba el vehículo, nuestro abate reflexionaba sobre las causas de la aventura y en seguida volvió a su casa, redactó una *Memoria sobre la reparación de caminos,* que había de publicar en París el 10 de enero de 1708. "Yo terminaba de retocar esas Memorias—nos dice él mismo—, cuando me vino al espíritu un proyecto de establecimiento que me ha sorprendido extrañamente por su belleza. El ha absorbido toda mi atención desde hace quince días. Cuanto más lo considero más me inclino a profundizar; y lo encuentro ventajoso por diferentes aspectos para

los soberanos. Es el establecimiento de un arbitraje permanente entre ellos para terminar sin guerra las diferencias futuras. Yo no sé si me equivoco, pero hay fundamento para esperar que cualquier día se firme un tratado, cuando se puede proponer en todo tiempo, tanto al uno como al otro de los interesados, ya que les es fácil ver que, al menos, tendrán más ventajas al firmarlo que al no hacerlo. Con esta esperanza me lanzo con ardor y alegría a la mayor empresa que pueda ocurrírsele al espíritu humano. No sé dónde iré yo, pero sé lo que dice Sócrates: Que se llega lejos cuando se tiene ánimo para andar mucho tiempo por el mismo camino" [1].

Esta no era la primera invención del curioso abate. Se llamaba Carlos Francisco Castel, de la familia del barón de Castel, pero, como había nacido el 13 de febrero de 1658, en Saint-Pierre-Eglise, no lejos de Cherburgo, él se hacía llamar el abate Saint-Pierre. Se comprenderá mejor todavía que el mal estado del camino le haya inspirado su proyecto de arbitraje, si se piensa que se trataba de una carretera de Normandía. Este es el país de los procesos. En 1673, a los quince años de edad, Castel había interrumpido sin pena los estudios en los Jesuitas, a fin de estudiar derecho. Así esperaba hacerse capaz de establecer

[1] Para este texto, así como para todos los datos biográficos y anecdóticos contenidos al comienzo de esta lección, sin excepción, nos debemos enteramente al libro de J. DROUET, *L'abbé de Saint Pierre* (París, Champion 1912). El texto que acabamos de citar se encuentra *o. c.*, 108-109. La tesis más antigua, de Ed. Goumy, *Etude sur la vie et les écrits de l'Abbé de Saint Pierre* (París 1859) resulta muy útil de consultar.

la paz entre los vecinos de la posesión paterna arbitrando sus diferencias. Poseía ya la vocación del arbitraje y, además, no le faltó materia. Nos dicen sus biógrafos que a la edad de dieciocho años tenía ya en sus manos una docena de procesos de conciliación.

Yo he dicho que era sacerdote, y creo que lo era, pero el título de abate le conviene más, e incluso, si es necesario fiarse de Rousseau, el de abate galante. Pero esto no es cosa nuestra. Castel era un hombre de su tiempo. Para él la religión se reducía simplemente a la filantropía. En París, después del 1680, frecuenta el círculo de Fontenelle, se interesa por la vulgarización científica, lee a Descartes y, contra la intención expresa del filósofo, se propone introducir su método en los problemas de la política. En 1694 es elegido miembro de la Academia Francesa, gracias a la protección de Mme. Lambert, que, según él, había hecho la mitad de los académicos de su tiempo. El no había publicado nada todavía, y hubiese hecho mejor perseverando en el silencio, ya que su primera obra, la *Polysynodie*, aparecida en 1717, le valió los peores disgustos [2]. Como su crítica parecía

[2] Ver en las *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, IV (Baudouin, París 1826), 456-499, un análisis seguido de un "Juicio sobre la Polisinodia". Rousseau considera ese escrito como el mejor dejado por Saint-Pierre. Aunque alaba la moderación y la destreza, Rousseau ve bien que se trataba de una crítica del régimen: "Por consiguiente, ésta era la esperanza de poner remedio a estos diversos inconvenientes que le llevaban a proponer otra polisinodia completamente diferente de la que él sólo aparentaba querer perfeccionar"; *o. c.*, t. VI, pág. 485. Aquí, como en otras

atacar la administración del Regente, la corte se indignó, el libro fue embargado, se encarceló al librero y el autor fue expulsado de la Academia Francesa por sus colegas el 5 de mayo de 1718. Si se empeña, un académico puede escribir, pero nunca sobre política. El maestro se consoló con los salones, pero se hizo más reservado en su lenguaje. "El potaje—decía él—es demasiado salado *para mí*"; o bien: "La música francesa es más agradable *para mí, en el presente,* que la italiana"; e incluso esto, que es la obra de arte en su género: "Yo no veo eso todavía como usted." Pero, sobre todo, inventa; no deja de inventar proyectos.

Propone la creación de una Academia política: existe. Propone el establecimiento del premio de la virtud: existe. Propone la fabricación de "trémoussoirs" *, es decir, sillones mecánicos que imitan a maravilla las sacudidas de un coche de correos, y, como ellos, evacúan las bilis, el hígado, el bazo y el bajo vientre; se puede regular a voluntad la amplitud y la intensidad de las sacudidas, hacer una cura de diligencia sin salir de la propia casa: se han fabricado los "trémoussoirs". Voltaire compró uno; hoy todavía se fabrican, sólo que son eléctricos. En

partes, Rousseau reprocha al "buen abate Saint-Pierre buscar siempre un pequeño remedio a cada mal particular en vez de llegar hasta la fuente común" *(Emilio,* libro V, ed. cit., t. V, pág. 265). Cosa más notable, reprocha a la "Polisinodia", el proponer nada menos que una revolución, cuyos peligros denuncia en términos que recuerdan a Descartes, como el más conservador de los políticos *(Juicio,* tomo VI, pág. 488).

(*) Literalmente "zarandeadores". *(N. del T.)*

fin, para no enumerarlos todos, vayamos rectos a aquella de sus invenciones que nos interesa directamente: la idea de una alianza europea, con miras a establecer la paz y mantenerla.

Como todos los inventores, el abate ha tenido precursores. La idea estaba en el aire en el siglo XVI. Un tal Emeric Cruce (muerto en 1648) había publicado *Le nouveau Cynée,* curioso libro inspirado en la más sincera repugnancia por la guerra. No le encontraba más que cuatro causas concebibles: el honor, sentimiento sin valor, a menos que estuviese al servicio del derecho; el provecho, lo que es absurdo, puesto que, de todas formas, la guerra conduce a la ruina; una violación del territorio, lo que es serio, pero se puede remediar de otra manera; el gusto por la riña, en fin, lo que es necesario reconocer que parece natural en ciertos hombres; pero ¿por qué no enviarles a satisfacer ese gusto con los salvajes? Se encontrarán como en su casa. Como remedio, Cruce proponía una concordia general entre los pueblos católicos, bajo la protección de los soberanos colaborando al mantenimiento de la paz perpetua y bajo la iniciativa de un príncipe como el rey de Francia, lo bastante poderoso para imponerse a los musulmanes [3].

[3] El Congreso de la Europa Unida, reunido en La Haya en 1948, fue el primer esfuerzo visible para realizar este sueño. Nosotros estábamos allí y fue una agradable sorpresa oír a Winston Churchill recordar *Le Grand Cynée.* En cuanto al abate Saint-Pierre, nadie mejor que nosotros sabe que no se ha pronunciado su nombre jamás. Fue completamente olvidado. Un fragmento del proyecto de Emeric Cruce ha sido reproducido al principio del compendio si-

Un proyecto mucho más importante fue el que concibió el rey Enrique IV inmediatamente después de la paz de Versalles entre España y Francia, en 1598. Estamos enterados de las ideas directrices en que se inspiró el rey por las valiosas *Memorias* de su ministro el duque de Sully. La mayor desgracia del tiempo eran las guerras de religión, a las que Enrique IV acababa de poner fin por el Edicto de Nantes. El ejemplo de lo que Sully llama el "cuerpo germánico" sugería que la paz puede mantenerse entre soberanos de diferentes religiones mientras formen una sociedad. Sin embargo, no era ésa la dificultad. Nació más bien de "la gran desigualdad que había entre todas las potencias de Europa". El rey veía que "la facilidad que tenía el más fuerte de oprimir al débil y de enriquecerse con sus despojos sería siempre un gran obstáculo para el mantenimiento de la paz". ¿Cómo remediar este peligro, sino organizando lo que el rey llamaba precisamente una "Sociedad europea"? Aquí todavía, el ejemplo de la Sociedad germánica hace ver que la cosa debe ser posible. Ya que, en fin, es cierto que hay en este cuerpo "miembros que son veinte, treinta veces más poderosos que sus vecinos, y que los más débiles no dejan de poseer en paz la soberanía de sus antecesores desde hace seiscientos años". ¿Cómo organizar un cuerpo parecido, pero más extendido? Estableciendo un ar-

guiente: *Les Français à la Recherche d'une Société des Nations* (Bibliothèque de la Civilisation française, París 1920). Aquí se encontrará lo esencial del proyecto del abate Saint-Pierre, cuyo texto original no se encuentra muy fácilmente en las bibliotecas.

bitraje perpetuo entre las naciones europeas; ¿pero cómo debe funcionar este arbitraje? [4].

Si se cree a Sully, el rey tenía sobre "la Unión europea" proyectos completamente hechos, que había comunicado a "todos los soberanos cristianos", e incluso hecho aprobar por ellos. Desgraciadamente —observa Saint-Pierre—estas *Memorias* se han perdido y se sabe poca cosa sobre la técnica de la operación o, más exactamente, de lo que se llamaba "el gran diseño". Una de sus bases, definida ya por Cruce en *Le grand Cynée*, era que se partiría del *statu quo*, limitando cada Estado sus pretensiones a lo que poseyese actualmente. La segunda era la necesidad de una contribución de cada Estado para los gastos comunes. El duque de Sully la llamaba una "cotización proporcional". En fin, para asegurar la unión de todos los Estados europeos en una sola "República cristiana" habría que crear un Consejo general de 60 personas, que residirían en cada ciudad situada en medio de Europa, como Nancy, Metz, Colonia u otra. Con un poco más, Sully nombraba a Estrasburgo [5].

He aquí lo que nuestro reformador llama el proyecto de la Unión Europea tal como, a decir de Sully, había sido concebido por Enrique IV. ¿Cuál había sido la parte de Sully en la concepción del "gran diseño"? Su modestia no permite saberlo. Una cosa al menos es cierta, ya que Saint-Pierre mismo

La idea de la UNIÓN EUROPEA e pleno s. XV

[4] Los textos de las *Memorias* de Sully, en los que él se inspira, están reproducidos por el mismo Saint-Pierre. Por tanto, sobre este punto no hay que buscar en sus fuentes.
[5] SAINT-PIERRE, *Proyecto*, t. I, 567.

nos lo ha dicho: el gran diseño fue la materia de sus propias reflexiones. Habiéndose perdido las *Memorias* preparadas por Enrique IV sobre los medios de ejecución del proyecto, era necesario reemplazarlas; nos dice: "para reparar de alguna forma esta gran pérdida, yo he tratado de ponerme en vías de encontrarlas" [6].

Bien entendido que, desde que le vino esta idea a la cabeza, el abate comenzó a hablar de ella alrededor de él. Se atrajo las burlas, pero éstas no le desanimaron. En 1712 publicó en Colonia una *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Esto era un globo sonda. La obra le atrajo objeciones, a las que él respondió; de ahí una segunda redacción de la obra, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, dos volúmenes, Utrecht, en Schouten, 1713. Un tercer volumen impreso en casa Deville, en Lyon, con la indicación Utrecht, lleva igualmente la fecha 1713.

Abramos los dos volúmenes de Antonio Schouten. Al dorso de la hoja de guarda del tomo I hay un grabado que representa a Enrique IV descubriendo una estatua de la Paz ante una asamblea de príncipes y de altos dignatarios de la Iglesia. Con ella una leyenda en dos de esos versos que entonces se consideraban poesía:

Que su nombre sea bendito, que brille siempre.
El solo nos ha hecho ver dónde reside la paz *.

Sabemos ya por qué Enrique IV recibe este homenaje. Enfrente, sobre la hoja del título, hay un mapa del nuevo país, "Europa", coronado por una banda que lleva este epígrafe: "Gloria in excelsis Deo et in terra pax." El tomo primero se compone de seis discursos, de los cuales los tres primeros justifican el proyecto que se expone en los tres últimos. Su idea general es simple: "Mi designio es proponer los medios para alcanzar la paz perpetua entre los pueblos cristianos." Posiblemente valdría más decir: la fórmula es simple, ya que, al reflexionar, la idea no lo es tanto como puede parecer a primera vista. Tratemos de analizarla.

En primer plano, la idea de la paz. Ella es el fin, la que da un sentido a la empresa, en vista de la cual todo lo demás debe ser organizado. El medio de ese fin es Europa o, más aún, la "Unión europea", una "Sociedad europea", pareciendo ser esta última fórmula la que nuestro abate usa más gustosamente. Para obtener esta sociedad es necesario organizarse, ya que jamás se la constituirá a golpes de guerra y de tratados. El vencido los firma siempre con la idea de comenzar de nuevo su golpe a la primera ocasión favorable, y, además, incluso si nadie los viola, no hay ningún órgano para asegurar la ejecución. El equilibrio entre las grandes potencias no basta tampoco para asegurar la paz, ya que, aun suponiendo que no se rompa, no procura ninguna seguridad a las pequeñas potencias. Lo que se trata verdaderamente de obtener es una sociedad que una a débiles y a fuertes sin perjudicar a los débiles ni atentar contra su soberanía. Los ejemplos alegados por Saint-

[6] Vuelta a las *Memorias* de Sully, t. II, 22.
(*) Que son nom soit béni, qu'il éclate à jamais,
Lui seul nous a fait voir où réside la paix.

Pierre son sorprendentes. Holanda, constituida entonces en República de las Provincias-Unidas, detrás de la cual veía ya lo que nosotros llamamos hoy la Confederación Helvética; en fin, naturalmente, Alemania más dividida entonces que nunca y cuya confusa unidad percibía, sin embargo. La Sociedad europea unirá también a los débiles y a los fuertes. El la ve ya; enumera de antemano sus 18 miembros, y cada vez que se relee la lista, uno se pone a soñar: 1, Francia; 2, España; 3, Inglaterra; 4, Holanda; 5, Portugal; 6, Suiza, con sus asociados; 7, Florencia y asociados; 8, Génova y asociados; 9, Estados de la Iglesia; 10, Venecia; 11, Saboya; 12, Lorena; 13, Dinamarca; 14, Curlandia con Dantzig; 15 el Imperio germánico; 16, Polonia; 17, Suecia; 18, lo que Saint-Pierre llama modestamente Moscovia. ¡Qué simple era eso entonces y, sin embargo, qué extraña nos parece hoy esa Europa, casi irracional! ¿Qué parecerá la nuestra dentro de doscientos cincuenta años? Y permitidme hacer aquí un pequeño paréntesis. Cuando se habla de federación se piensa en unión, y con razón, pero uno de los efectos más seguros de la federación es el de perpetuar la división al unir las partes. Una vez federadas, se hacen irreducibles. Se ve que se atrincheran entonces más hurañamente que nunca en sus diferencias individuales. Ya que, en fin, si esta Sociedad europea se hubiese constituido en 1713, nosotros tendríamos todavía una República de Génova dialogando con Curlandia y una República de Venecia enviando embajadores a Saboya, pero no tendríamos Bélgica. En

SOC. YUXTAPUESTA MÁS QUE UNIDA.

una palabra, la fecha de la firma de un tratado de unión marca el fin de las historias nacionales o, al menos, establece un cuadro *ne varietur* de nacionalidades. Lo mismo pasaría hoy, y esto no es una objeción contra el proyecto, sino una observación sobre una de sus implicaciones, en las que no parece que se piense [7].

Volvamos a nuestro inventor. Para constituir esta Sociedad europea no bastan las mutuas promesas; es necesario un "arbitraje perpetuo", un "tratado de unión", un "congreso perpetuo", y esto es una tercera idea. De ahí su proyecto de la Gran Alianza, en cinco artículos principales: 1) compromiso de mantener el *status quo* territorial y la ejecución de los últimos tratados; 2) la contribución proporcional, ya mencionada, para la seguridad y los gastos comunes de la Gran Alianza; 3) renuncia definitiva del empleo de las armas para dirimir las diferencias y el compromiso de tomar siempre el camino de la conciliación por mediación del resto de los Grandes Aliados, en lugar de la Asamblea General y, en caso de fracaso, por el juicio de plenipotenciarios de los demás Aliados perpetuamente reunidos; 4) en caso de infracción de los Reglamentos de la Gran Alianza, ésta usará sanciones militares o económicas contra los recalcitrantes; 5) una vez dictados por los plenipotenciarios residentes en su asamblea perpetua, los artículos fundamentales no podrán ser cam-

[7] En su *Extracto* del proyecto de Saint-Pierre, Rousseau modificará ya la lista de los Estados europeos asociados; y no solamente la lista, sino el orden y los títulos; ver en *Oeuvres complètes* de J. J. ROUSSEAU, VI (París 1826), 420-421.

biados, salvo con el unánime asentimiento de los Grandes Aliados. En resumen, nada falta, ni siquiera el veto.

Esto no es todo; en el transcurso de sus exposiciones, el abate Saint-Pierre usa constantemente una expresión que habrán notado ciertamente de paso. En su *Nouveau Cynée,* Emeric Cruce había hablado de una concordia general entre todos los pueblos "católicos". El Gran Diseño de Enrique IV, o de Sully, extendía el proyecto al conjunto de Estados "cristianos". El abate Saint-Pierre nos asegura que, incluso bajo esta forma, el proyecto habría sido aprobado por la Santa Sede. "El deseaba reunir tan perfectamente toda la Cristiandad, de forma que fuese un solo cuerpo y que fuese llamada la República Cristiana." Por eso, en el tercer discurso de su proyecto, Saint-Pierre habla de su Sociedad europea como destinada a procurar la paz a los príncipes cristianos no solamente católicos y protestantes, sino también ortodoxos, puesto que su Europa incluía la Moscovia. Notemos bien que él no pretende excluir de su sociedad al resto del mundo. En un momento incluso había redactado un texto con miras a incluir un día Africa y América, pero, habiéndole hecho comprender sus amigos que éste era un proyecto a largo plazo, había aceptado reducir las dimensiones a la Europa cristiana que, estando casi madura para esta reforma, se prestaba por sí misma a su realización.

No es menos cierto que ideas suplementarias venían a introducirse en el gran diseño y, con ellas, serias complicaciones que lo agravan hoy todavía.

He aquí dos al menos. Primero se quería hacer Europa, cosa excelente, pero ¿por qué solamente Europa? No es sorprendente que Saint-Pierre haya pensado inmediatamente en Africa y América, ya que si la razón que tenía para querer una Sociedad europea era asegurar la paz, la idea principal de la empresa desbordaba el cuadro por todas partes. La paz no es un bien europeo, sino humano. ¿La primera idea de nuestro soñador no era la buena? Lo que tenía en realidad en su cerebro, desde el principio de su empresa, era una sociedad fundada sobre un orden jurídico internacional de extensión universal. Y tocamos aquí una de las dificultades inherentes a la noción de Europa que, ciertamente, no está hecha para alejarnos de ella, pero sobre la que hemos de reflexionar. Esto es, que desde que intenta pensar en sí misma y formularse su propia esencia, Europa tiende a disolverse en una sociedad mucho más vasta que ella misma y que, de hecho, no conoce otros límites que los del globo. Acostumbrada como está a reclamar para sí los valores universales, la paz por el Derecho, la justificación que da de su trazado anula al mismo tiempo sus fronteras. Europa está hecha de tal manera que se amortaja en su triunfo cada vez que intenta definirse.

Se ve mejor al considerar la segunda de las nociones que acaba de introducir nuestro precursor, la de República Cristiana. Es la vieja noción de Cristiandad, pero sometida a la contracción más estrecha que jamás se haya impuesto a sus fronteras, ya que, en fin, incluso si se puede decir con verdad, como

lo hemos entendido en nuestro tiempo, que "Europa es la fe", no es cierto decir que la fe sea Europa. Esta puede ser incluida en la fe, no la fe en Europa. Se espera no escandalizar a nadie al emitir esta atrevida proposición: Jesucristo no es un europeo. Belén no está en Europa; Tarso tampoco y, en cuanto a la fe misma, ¿qué cristiano podría concebirla sin horror como la salvación de una de las cinco partes del mundo, con exclusión de las otras cuatro? Nadie piensa en esta reflexión, pero gran número de nuestros contemporáneos hablan como si pensasen en ella. Al identificar las dos nociones de Europa y de República Cristiana, el abate de Saint-Pierre daba un ejemplo del error, tan común hoy día, que consiste en justificar un trazado de fronteras por un principio universal. Si la esencia de Europa es una sociedad cristiana, deja de ser Europa, se disuelve en la Cristiandad.

Lo más curioso es que esta idea ha atormentado el cerebro de un ilustre lector de nuestro abate, ni más ni menos que Jean-Jacques Rousseau. Se le debe un *Extrait du projet de paix perpétuelle de Mr. l'abbé de Saint-Pierre,* escrito en 1756 y publicado en 1761, con las reflexiones que se leen a continuación de esta obra y donde aparece a la luz el pensamiento personal de Rousseau [8].

[8] El pasaje del *Emilio,* que concierne al proyecto de Saint-Pierre, parece haber sido escrito después del *Extracto* y antes del *Juicio (Emilio,* libro V, ed. cit., t. V, pág. 261, nota). El Extracto del Proyecto de Paz perpetua del señor abate Saint-Pierre se encuentra en la citada edición, t. VI, 397-439, y va seguido inmediatamente del *Juicio sobre la Paz perpetua,* 440-455. El extracto es más una defensa en favor del proyecto que un resumen; en éste se encuentra tanto de Rousseau como de Saint-Pierre; el *Juicio* propone los argumentos contra el Proyecto.

Entre los numerosos amigos de la Europa unida, una de las familias espirituales más interesantes es la que nos anima a hacerla por la curiosa razón de que es de todas formas inevitable, o más bien, que está ya hecha. Esta es exactamente la tesis de Rousseau, y la ha defendido con una penetración notable. Escuchémosle: "Todas las potencias de Europa forman entre ellas una especie de sistema que las une por la misma religión, por el mismo derecho de gentes, por las mismas costumbres, por las letras, el comercio y por una clase de equilibrio que es el efecto necesario de todo eso, y que, de hecho, sin que nadie piense en conservarlo, no sería fácil de romper, como muchos piensan" [9]. Admirable optimismo en verdad. Tal es la confianza de Rousseau en la excelencia de la naturaleza que el problema no es para él hacer Europa; más bien sería impedir que existiera.

Sin embargo, Europa no se hace sola. En todo caso, no ha existido siempre; no ha habido siempre una "Sociedad de Pueblos de Europa", y es importante conocer sus orígenes, porque las fuerzas que la han formado sirven todavía para mantenerla. Son las que hacen que nos distingamos hoy los europeos de los cafres y de los "americanos", como antes dis-

[9] J. J. ROUSSEAU, *Extracto,* ed. cit., t. VI, 400. Conforme a una de las constantes de su pensamiento, Rousseau piensa que el problema consiste en hacer pasar a Europa, dada como principio, del estado de naturaleza al estado de política.

tinguían los griegos a los helenos de los bárbaros [10]. ¿Cuáles son estas fuerzas?

Primero la comunidad de pueblos creada por el Imperio romano. Un mismo yugo político sometía a estos pueblos a una misma autoridad; después les conferían una especie de unidad civil y política. "Esta unión—observa Rousseau—fue estrechada por la máxima, muy sabia o muy insensata, de comunicar a los vencidos todos los derechos de los vencedores, y sobre todo por el famoso decreto de Claudio, que incorporaba a todos los súbditos de Roma al número de sus ciudadanos." He aquí una idea seguramente verdadera todavía en su orden, pero que en la medida misma en que es verdad impone a Europa límites demasiado amplios y estrechos a la vez. Demasiado amplios, ya que si Europa continúa el Imperio romano, ¿qué haremos de Asia y Africa romanas? Demasiado estrecha, ya que habrá que cortar Alemania en dos, siguiendo la famosa línea domiciana, y renunciar a la Moscovia, el Estado 16, según el abate Saint-Pierre. Sin embargo, retengamos de esta idea que los escombros actuales del Imperio romano están unidos de hecho por una comunidad de civilizaciones que los predestina a convertirse en el centro de una sociedad de pueblos más vasta que la suya.

La segunda fuerza unificadora de Europa fue el Derecho romano. Dobló, reforzó y, a veces, reemplazó el lazo político, que era una fuerza de hecho, por un lazo jurídico, que era un lazo de derecho. Con

[10] *O. c.*, 401.

el tiempo, esta fuerza puramente moral se probó capaz de suplir las deficiencias de la antigua fuerza política. "El Código de Teodosio, y después los libros de Justiniano, fueron una nueva cadena de justicia y de razón, que sustituía a propósito la del soberano, que se relajaba sensiblemente. Este suplemento retrasó mucho la disolución del Imperio y le conservó largo tiempo una especie de jurisdicción sobre los mismos bárbaros que lo desolaban." Todavía aquí tiene razón Rousseau, y nosotros lo sabemos hoy, en un momento en el que hay que preguntarse si no hay un poco de simplicidad al hablar el lenguaje del Derecho con pueblos para los cuales la idea de derecho, que es casi extraña a su historia, no tiene sentido todavía. Sin embargo, por ahí volvemos a una Europa universalista que no podría constituirse sin abolir sus propias fronteras. Europa es posiblemente el Derecho, pero el Derecho no es Europa. Lo típicamente europeo es concebir el Derecho no como un fundamento de la civilización europea, sino de la Civilización sin más.

"Un tercer lazo, más fuerte que los precedentes —dice Rousseau—, fue el de la religión; y no se puede negar que sea sobre todo al cristianismo a quien debe la Europa de hoy la especie de sociedad que se perpetúa todavía entre sus miembros; de tal forma que aquel de los miembros que no ha adoptado sobre este punto el sentimiento de los demás, sigue siendo como un extraño entre ellos" [11]. Se trata, es claro, de los turcos, y nada es más lógico. A

[11] *O. c.*, 402.

partir del momento en que Europa se define en términos de su creencia religiosa, es inevitable que el Islam marque la frontera oriental, como en el siglo XIII marcaba la de la Cristiandad. Henos aquí en la rueca. Admitamos que un pueblo debe ser cristiano para formar parte de Europa, ¿bastará que un pueblo sea cristiano para convertirse en europeo? Si la Turquía de Asia se hace cristiana, ¿se convertirá en Turquía europea? Y Albania, que es musulmana, ¿debe llamarse Albania de Asia? A no ser que nos contentemos con efectos oratorios o efusiones sentimentales, será necesario examinar la cuestión desde más cerca [12].

El siglo XVIII no lo ha hecho, ni el XIX ni el XX, que nosotros sepamos. ¿Qué queremos? ¿Qué somos? Ya es hora de preguntárnoslo, si queremos

[12] Aquí se ve aparecer la doble noción de Europa, en la que se hunden todas las discusiones presentes sobre la esencia espiritual o "el alma" de Europa unida: una Europa concreta, geográficamente situada y políticamente organizada, y una Europa abstracta definida por un "espíritu" común o por la aceptación de ciertas nociones comunes. Cuando se cree coger un oponente en una de las dos Europas, éste se refugia en la otra. Por consiguiente, hay europeos en el primer sentido (Marx, Hitler, Mussolini, etc.) que no son europeos en el segundo sentido. Inversamente, las ideas originarias de Asia (el Cristianismo), o que nos han sido devueltas después de haber sido desarrolladas (la matemática y la óptica árabes), aunque no sean europeas en el primer sentido, se hacen europeas en el segundo sentido de la palabra. La confusión llega a su colmo cuando se habla de América. Ya sea el Canadá, los Estados Unidos, Méjico o las Repúblicas sudamericanas, ¿cómo situarlas en Europa? ¿Pero cómo atribuirles también con los matices locales, a menudo menos marcados que los que se observan en Europa misma, un espíritu diferente al europeo?

calcular nuestra acción con vistas a un porvenir previsible [13]. Ya que, en fin, cuando nuestros contemporáneos hablan de hacer Europa, piensan en el porvenir. Rousseau, que cree que existe, no la considera más que como la materia de una sociedad posible. Mas, precisamente, siguiendo su propia división del orden humano en dos estados, entiende

[13] El *Juicio* de Rousseau empieza por aprobar, y ciertamente con derecho, el proyecto de una unión política de los pueblos de Europa: "Si jamás verdad moral fue demostrada, me parece que ésta es la utilidad general y particular de este proyecto" (pág. 40); pero estima una quimera el contar con los príncipes para realizarla (págs. 442-443). Lo que les interesa es el despotismo, que se acomoda muy bien con la guerra, aunque la condición de los vencedores no sea mejor que la de los vencidos: "Yo he derrotado a los romanos, escribía Aníbal a los cartagineses; enviadme tropas. Yo he puesto contribución a Italia; enviadme dinero" (página 444). En resumen, reconociendo la posibilidad y la grandeza del fin, Rousseau reprocha a Saint-Pierre la puerilidad de los medios que propone. Rousseau no duda de que "el proyecto de la república cristiana no sea quimérico" (pág. 448); Enrique IV lo había preparado en secreto y por negociaciones bien llevadas (págs. 450-454); éstos eran medios eficaces, en lugar de los cuales Saint-Pierre sólo nos ofrece un libro. "Sin duda, la paz perpetua en este momento es bien absurda, pero que nos den un Enrique IV y un Sully y la paz perpetua se convertirá en un proyecto razonable; o más bien, admiremos un plan tan bello, pero consolémonos de no poder verlo ejecutar, ya que sólo puede realizarse por medios violentos y temibles para la humanidad" (págs. 454-455). Aquí todavía el conservatismo práctico de Rousseau toma finalmente vuelos: "No se ve otra forma de establecer ligas federativas más que por medio de revoluciones; y una liga europea sobre este principio, ¿quién de nosotros osaría decir si es de desear o temer? Haría más mal de un golpe que podría hacer en varios siglos" (pág. 455). En resumen, Rousseau no está enteramente cierto de que se pueda obtener la paz por el derecho, sin pagar este resultado bastante caro.

que puede hacer pasar a Europa del estado de naturaleza al estado político, organizándola en un pacto parecido al del abate Saint-Pierre, que hará de este agregado natural un sistema jurídico, una verdadera sociedad. Entonces nacerá, al fin, lo que llama, con un nombre tan bello, la República Europea. Pero ¿qué es esta República Europea de Rousseau sino la hija de la República Cristiana del abate Saint-Pierre, hija a la vez de la República de los creyentes de Roger Bacon, y ella misma variación de la Ciudad de Dios de San Agustín? Nos encontramos justo en mitad de lo que se ha llamado perfectamente "la Ciudad Celeste de los filósofos del siglo XVIII" [14]. Pero cuando miramos alrededor nuestro, ¿qué vemos? Algunas casas en pie todavía en el cerco de una ciudad en ruinas y que aún pretenden llevar el nombre de ciudad. Un cuerpo que reclama un alma demasiado grande para él, hecha para habitar otro no solamente más vasto, sino de naturaleza diferente. Esta ilusión de perspectiva no se da hoy sin consecuencias. En estas emocionantes reuniones, en las que grandes espíritus escudriñan con es-

[14] CARL L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (Yale Press 1932). "Nosotros hemos tomado la actitud de representarnos el siglo XVIII como animado de un espíritu esencialmente moderno. Y ciertamente los mismos filósofos se lisonjean por haber abjurado de la superstición, de las charlatanerías, del pensamiento cristiano de la Edad Media *(sic)*, y nosotros hemos aceptado generalmente creer su palabra. Seguramente, decimos, el siglo XVIII fue eminentemente la edad de la razón; seguramente los filósofos fueron personas escépticas, ateas de hecho, si no declaradas, dadas a la ciencia y al método científico, preparadas siempre para aplastar al infame, valientes defensores de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, de la libertad de palabra y de todo lo que se quiera.

"Todo esto es verdad. Sin embargo, yo pienso que los filósofos estaban más cerca de la Edad Media, menos emancipados de las ideas preconcebidas del pensamiento cristiano de la Edad Media, de lo que ellos pensaban o de lo que comúnmente se ha admitido. Si nosotros hemos sido más que justos (o posiblemente menos) con respecto a ellos, al darles ese buen certificado de modernismo, la razón es que nos hablan un lenguaje familiar... Sus negaciones más que sus afirmaciones nos permiten tratarlos como hermanos en el pensamiento.

"Pero si examinamos los fundamentos de su fe, veremos que, en cada momento, los filósofos dejan aparecer su deuda al pensamiento de la Edad Media sin darse cuenta de ello. Denuncian a la filosofía cristiana, pero demasiado, como lo hacen los que sólo están medio emancipados de las supersticiones que desprecian. Han arrojado el temor a Dios, pero han conservado una actitud respetuosa hacia la divinidad. Han ridiculizado la idea de que el mundo ha sido creado en seis días, pero han continuado considerándolo como una máquina maravillosamente construida por el Ser supremo según un plan racional para servir de morada al hombre. El paraíso terrestre era un mito para ellos, ciertamente; pero se vuelven con envidia hacia la edad de oro de la virtud romana, o más aún, más allá del océano, hacia la pura inocencia de una civilización de Arcadia que florecía en Pensilvania. Renunciaban a la autoridad de la Iglesia y de la Biblia, pero daban pruebas de una fe inocente en la autoridad de la naturaleza y de la razón... En las lecciones que siguen... me esforzaré en demostrar que los principios fundamentales del pensamiento del siglo XVIII eran todavía, bajo reserva de ciertas modificaciones importantes en su orientación, esencialmente los mismos que los del siglo XIII. Yo me propongo hacer ver que los filósofos no han demolido la Ciudad de Dios de San Agustín más que para reconstruirla con materiales menos pasados de moda" *(o. c.,* 29-31). Esta era la idea, justa en el fondo, si no en el detalle de su expresión, de un libro cuyo título era un excelente programa, pero que está todavía por escribir.

peranza el porvenir de la Europa unida, cuántas veces no hemos oído decir: Señores, otros están en camino de dar cuerpo a Europa, pero ¿de qué vivirá ese cuerpo si no le damos un alma?

Sin duda. Pero ¿qué alma? Y entonces cada uno propone la suya, pero es siempre el alma de otra cosa que Europa: cualquier cosa que no es y no será jamás. ¿Se atreve alguien a hacerlo observar? Se le acusa en seguida de no creer en Europa, de no tener fe en ella; en fin, de retrasar un nacimiento por el cual debería trabajar. Sus pensamientos pueden ser otros. Estima simplemente que, incluso si estuviese en nuestro poder crear almas, sería una sabia preocupación la de asegurarnos del cuerpo para el que íbamos a crearla, antes de ponernos a la tarea. Rousseau y el abate Saint-Pierre estaban demasiado cerca de sus descubrimientos para discernir claramente su naturaleza. Pero nosotros no tendríamos ninguna excusa para perpetuar sus ilusiones [15].

[15] Estas ilusiones, tocantes al punto preciso que estudiamos, no afectan a la contribución positiva de Saint-Pierre y de Rousseau a la solución del problema de la Europa unida. El derecho internacional es uno de los más importantes entre los elementos necesarios para esta solución. Esto es lo que después de ellos, y con una notable profundidad de pensamiento, establecerá Kant en su *Proyecto de paz perpetua* (1795), trad. J. Gibelin (J. Vrin, París 1948). Kant sigue fiel a la noción cristiana de "pueblo". Sólo la voluntad práctica puede crear una república de los pueblos, creando un derecho. La naturaleza no puede hacerlo. Sin embargo, por una armonía que recuerda la de la naturaleza y la de la gracia en Leibniz, la naturaleza deja ya hecho para los pueblos lo que normalmente deben ellos querer. Sobre este curioso finalismo, ver *ed. cit.*, 38-39. Kant cita a Séneca: "*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*". Y aún: "La naturaleza quiere de manera irresistible que el poder vuelva al derecho" (pág. 46). Sobre la influencia que ejercen aquí Saint-Pierre y Rousseau, ver V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, pág. 280. La "sociedad cosmopolita", cuya historia Kant retraza o profetiza, guarda lazos profundos con la Ciudad de Dios: "La historia de la naturaleza empieza por el bien, que es la obra de Dios; la historia de la libertad empieza por el mal, que es la obra del hombre" (*o. c.*, 293). Solamente aquí la naturalización de la Ciudad de Dios es completa. Por consiguiente, la ciudad de Agustín se transforma en este reino de fines, cuya noción está ya completamente desarrollada en la *Crítica de la razón práctica*. Este *mundus intelligibilis* poblado de personas, en el que cada una actúa como legislador es, al menos, "posible", aunque no se pueda obligar a nadie a entrar en él. La sociedad universal de los pueblos, regida por una ley común, debe su universalidad a la racionalidad de su fundamento moral y jurídico. Sin embargo, ejerce todavía, a título de preparadora del reino intemporal de los fines, una función análoga a la de la Iglesia, concebida como presencia de la eternidad en el tiempo y preparadora de la ciudad de Dios. La influencia de Kant sobre las Iglesias reformadas habría sido menos profunda si no se hubiese encontrado en su moral tantas nociones cristianas previamente racionalizadas.

En el momento en que sus visiones adivinatorias deben por fin tomar cuerpo y encarnarse en la realidad, ha llegado la hora para vosotros de medir justo y a la vez su grandeza y sus límites. La modestia es una bella virtud porque no apunta a la pequeñez, sino a la mesura. Se regula a sí misma en las dimensiones exactas de la realidad. Cuando el cuerpo de Europa esté presto recibirá su alma y los que vengan detrás sabrán lo que es después de verla vivir. Será sabia, pero no la Ciencia. Sabrá concebir en la belleza, pero no será el Arte. Será justa, pero no será el Derecho. Y esperamos que será cristiana, pero no la Cristiandad.

VIII. LA CIUDAD DE LOS FILOSOFOS

[LEIBNIZ]

Cuando se aborda al abate Saint-Pierre después de tantos reformadores teóricos, se siente la sacudida del aspecto político, concreto y casi inmediatamente práctico de su proyecto. La Europa que él llama con sus deseos puede existir mañana, solamente con tal que los soberanos lo quieran, y por esto, incluso antes de proponer su proyecto, se le ve encarnizarse en probar que es necesario. La reacción de Leibniz fue inversa a la nuestra, o al menos, muy diferente. Habiéndole enviado Saint-Pierre su obra, Leibniz la leyó, se complació en ella y, el 7 de febrero de 1715, escribió al autor para felicitarle. Los cumplidos eran sinceros, pero pertenecían al género muy particular de los que un lector dirige al autor de un libro cuando él mismo tiene sus ideas sobre el asunto. "Sólo la voluntad falta a los hombres—observa Leibniz—

para librarse de una infinidad de males. Si cinco o seis personas quisieran, podrían hacer cesar el gran cisma de Occidente y poner buen orden en la Iglesia"[1]. ¡Qué enderezamiento! ¡Y cómo nos eleva este vuelo por encima del honesto Saint-Pierre! He aquí un hombre a quien se habla de organizar políticamente la Sociedad europea, pero que responde sobre el cisma y la reorganización de la Iglesia. Al enviarle su libro, Saint-Pierre no puede dudar de que se dirige a un genio de todos los tiempos, atormentado por el mismo problema, pero que discierne los principios reales del mismo con distinta profundidad. La verdadera contestación de Leibniz es el tipo mismo de las cartas que se escriben, pero que no se envían. Nosotros la conservamos aún bajo el título *Observaciones sobre el proyecto de una paz perpetua del señor abate de Saint-Pierre*[2].

Este proyecto de contestación es de lo más interesante, aunque sólo fuese por lo que nos enseña sobre la historia del problema, o más bien, sobre lo que deberíamos conocer antes de empezar a contarla. En efecto, después de haber alabado a Saint-Pierre por su coraje ante el "desencadenamiento de burlones", Leibniz rinde homenaje a sus predecesores. Emeric Cruce, ciertamente, del cual había leído antes *Le nouveau Cynée*, sin conocer al autor, y del que había olvidado casi todo, menos la tesis gene-

[1] FOUCHER DE CAREIL, *Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux* (París 1859-1875), 7 vols. Esta carta se encuentra en el t. IV, 324.
[2] *O. c.*, t. IV, 328-336.

ral[3]. Como es natural, Enrique IV, quien siendo rey, se podía permitir un proyecto cuya responsabilidad no se atreverían a tomar los pequeños príncipes. Notemos a este propósito una interesante observación de Leibniz, de la cual hay que temer que no sea justa: es que se puede sospechar que Enrique IV había concebido este proyecto más bien "con miras a derrumbar a la casa de Austria que para establecer la sociedad de soberanos". Esta sombra sobre el pasado oscurece un poco nuestro presente. A menudo, el miedo se esconde detrás de nuestro amor a la justicia y alguna casa de Austria se ahoga en nuestra federación. A falta del lazo de amor común, uno se contenta con un poco de miedo común. Este es posiblemente el pecado original de la Europa unida, y, como todos los demás, deberá pagarse un día. Pero volvamos a nuestra historia. Además de estos dos predecesores ya conocidos, Leibniz cita un tercero, que lo es mucho menos. El Landgrave de Hesse Rheinfels parece ser que había escrito una obra en alemán titulada *El católico discreto*, que contenía un proyecto análogo al de Saint-Pierre.

El tribunal de la sociedad de soberanos previsto

[3] "Siendo muy joven conocí un libro titulado *Nuevo Cineas*, cuyo autor, desconocido, aconsejaba a los soberanos gobernar sus Estados en paz y hacer juzgar a los Estados por un tribunal establecido; pero yo no podría encontrar ya este libro y no me acuerdo de ninguna particularidad más. Se sabe que Cineas era un confidente del rey Pirro, que le aconsejó primero reposar, puesto que ése era su fin, como él lo confesaba, después de haber vencido a Sicilia, Calabria, Roma y Cartago" *(Observations sur un projet de paix perpétuelle*, ed. cit., t. IV, 328-329).

por este príncipe debía residir en Lucerna[4]. Es este mismo Landgrave al que encontramos en correspondencia con Arnauld, precisamente a propósito de Leibniz y de sus esfuerzos para restablecer la paz entre los protestantes y católicos. Y, en efecto, es en esos problemas religiosos en los que Leibniz piensa cuando lee el proyecto de Saint-Pierre. Hay momentos—nos dice—en los que los Papas han formado a medias un proyecto "de aproximación", proponiendo la organización de una Iglesia universal que enseñase una religión universal bajo la dirección de un Papa, jefe espiritual, y de un emperador, jefe temporal. Sobre la estructura temporal de Europa, tal como la prevé Saint-Pierre, Leibniz tiene bastantes reservas que hacer. A él le parece que, al separar Saboya del Imperio y Curlandia de Polonia, se preparan dificultades por parte de estas potencias. ¡Después de todo, el emperador alemán podría ir todavía a Roma para coronarse como emperador de los romanos y rey de Lombardía! Sin embargo, hay dificultades prácticas, pero lo que inquieta a Leibniz mucho más todavía es la parte espiritual de la empresa.

Saint-Pierre habla indiferentemente de Europa y de sociedad cristiana. Es sobre lo que Leibniz tiene dudas, ya que, en fin, los Papas han tratado de hacer una sociedad, el proyecto se ha probado imposible después del Concilio de Constanza y el obstáculo con el cual chocó no ha cesado de hacerse

[4] *O. c.*, t. IV, 329. Sobre las segundas intenciones de Enrique IV, *o. c.*, 330.

insuperable desde entonces. Es la Reforma. Jamás un protestante estuvo más enamorado de la unidad religiosa que Leibniz, y cuando se le habla de sociedad cristiana con tanta comodidad como lo hace Saint-Pierre, el escollo hacia el cual navega con velas desplegadas el proyecto salta inmediatamente a la vista. Para haber una sociedad cristiana son necesarias una Iglesia y una Cristiandad verdaderamente unidas. ¿Dónde están? Para él éste es el nudo de la cuestión.

Henos aquí de nuevo en un clima familiar. Invitados a tomar de nuevo el problema por un filósofo y matemático de genio que conoce a maravilla el sentido y los principios, le veremos buscar la solución fuera de donde se encuentra. ¡Pero con qué lucidez ve Leibniz el juego del debate! Antes de fundar sobre el cristianismo la unión política de los pueblos, hay que restablecer la unión religiosa. Aquí son más necesarias las armas de la piedad que las de la guerra. Si el señor de Saint-Pierre "pudiera hacernos a todos romanos"—dice Leibniz—, si "pudiera hacernos creer en la infalibilidad del Papa, no habría necesidad de más imperios que el del vicario de Jesucristo". Así, en el momento en que un sacerdote acaba de rebajar el problema del plano filosófico y religioso al plano político, un filósofo extraño a las sutilezas de la diplomacia lo eleva al plano religioso. Los dos planos son necesarios, pero aquel sobre el que Leibniz se mantiene no es solamente tan real como el otro, es el más profundo.

Leibniz y la organización religiosa de la tierra:

ese título del bello libro de Jean Baruzi [5] es por sí solo un programa. Libro prematuro para su tiempo, que revelaba a sus lectores un Leibniz casi desconocido por el cual se habían negado siempre a interesarse porque parecía caducado, pero que hoy se hace más actual que nunca. En 1676 nuestra filosofía se había establecido en la corte de Hannover, país protestante cuyo soberano se había convertido al catolicismo. Nosotros, al menos, le conocemos por lo que dice Bossuet en la *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague:* "Jean Frederick, duque de Brunswick y de Hannover, poderoso soberano que había unido el saber con el valor, la religión católica con las virtudes de su casa, y... el servicio del imperio con los intereses de Francia". Se comprenderá fácilmente que, en este ambiente, la aproximación entre protestantes y católicos haya sido un problema viviente. No se la deseaba para Hannover solamente, sino para toda Alemania, en la que era necesario rehacer la unidad religiosa para que fuera posible una República cristiana. En 1678, Jean Frederick es encargado de dirigir la ejecución del proyecto, que apunta una aproxi-

[5] Publicado en París en 1907. J. Baruzi ha visto y dicho, desde esta época, en qué serie histórica se coloca naturalmente la obra de Leibniz: "Visto en profundidad, el esfuerzo religioso de Leibniz renueva un sueño de la Edad Media. Creer en una "cristiandad"; querer monarquías universales, aniquilar a los "infieles"; y, por otra parte, reconstruir una Iglesia entre las sectas, describir un arbitraje supremo, extender el Cristianismo y la civilización más allá del mundo antiguo; ¿no es éste el punto de la persistente aspiración, a través de los siglos, de un Cristianismo realizado sobre la tierra? En efecto, Leibniz descubre en Europa una expresión viviente del Cristianismo...", etc. *(O. c.,* 267.)

mación doctrinal más allá del simple restablecimiento de las buenas relaciones políticas. El Landgrave tiene una carta de aprobación del papa Inocencio XI; ¡por tanto, el apoyo de Roma! Leibniz está a su servicio y se convertirá en el cuerpo y alma de la empresa. De ahí, entre otros muchos esfuerzos, su correspondencia con Bossuet.

Imposible elegir mejor los interlocutores de este apasionante diálogo. Leibniz presto a sugerir todas las soluciones posibles, menos una; Bossuet, sordo a todas las proposiciones posibles, salvo a la única que Leibniz se negaba a aceptar. Notemos, sin embargo, que en ese combate sin salida posible el filósofo está en el camino real, que viene desde San Agustín hacia nosotros a través de los siglos. Se le habla de una sociedad entre Estados; Leibniz no está cierto de que el proyecto tenga un sentido bajo esta forma, ya que no hay sociedad sin amistad ni amistad sin almas; por tanto, sólo puede haber amistad y sociedad entre personas, que son las únicas que tienen un alma; los Estados no la tienen. "Sólo hay alma en las personas naturales—escribe Leibniz en su contestación a Saint-Pierre—, no en las personas civiles." Entre las personas civiles no puede haber ni amistad ni odio; por tanto, tampoco sociedad. Leibniz sabe bien que esta unión íntima de las almas que gracias a la Iglesia estuvo a punto de existir hace tiempo será la obra del cristianismo o no existirá; pero, protestante, considera decisiva la experiencia de la Reforma. Puesto que el Papado no ha sabido crear la unidad doctrinal, sin la cual nin-

guna sociedad digna de este nombre es posible, la experiencia prueba que no hará jamás lo que perdió la ocasión de hacer. Por tanto, hay que recomenzar sin él o, al menos, persuadir al Papado de que abdique los privilegios doctrinales, cuyo mantenimiento hace imposible el nacimiento de una nueva cristiandad universal. La tentativa de Leibniz puede resumirse en una simple fórmula: ¿una cristiandad puede ser católica, es decir, universal, sin ser romana? Nada más instructivo que ver este gran espíritu enredado en tal cuestión.

Para encontrarle una contestación, Leibniz debe aligerar necesariamente la noción de Iglesia. Si no lo hacía, ¿cómo mantendría dos iglesias, o diez, o cien, en la misma sociedad cristiana? De hecho, la nueva posición del problema implica una disociación radical de la noción de Iglesia romana y de la de Cristiandad. A partir de este momento, los hombres podrán considerarse miembros de la misma sociedad cristiana, con tal que a su manera todos sean cristianos. Admitámoslo, *dato non concesso;* la consecuencia inmediata de esta posición es una relajación de la unidad espiritual y, por lo mismo, de la unidad social que debe fundar. Se afloja el lazo de unión al quererlo alargar. Esta pérdida de sustancia se percibe en un pasaje significativo de la carta de Arnauld al Landgrave de Hesse, Rheinfels, el 2 de marzo de 1684. "Yo no sé qué deciros de vuestro amigo—escribía Arnauld al Landgrave—, ya que, puesto que él os declara que si hubiese nacido en la religión católica continuaría en ella, no veo cómo

puede tener la conciencia en reposo si no se prepara a entrar en ésta." En efecto, pero lo que Leibniz quiere decir precisamente es que, puesto que ha nacido en la religión protestante, continuará en ésta, y por la sola razón de que ha nacido en ella. Lo que Arnauld no puede comprender, siendo católico, es que no se vea que elegir una Iglesia es elegir la verdad. Leibniz ya no lo ve tampoco, lo que sólo tendría importancia para él, si este debilitamiento de la noción de Iglesia no comprometiese de antemano las probabilidades de resolver su propio problema. Uno se extraña un poco de que no lo haya visto, él que se complacía en repetir que es lo mismo decir "un *ser*" que "*un* ser". Si no hay ser sin unidad, ¿no deberíamos decir igualmente: es lo mismo decir "una *iglesia*" que decir "*una* iglesia" y lo mismo decir "una *cristiandad*" que "*una* cristiandad"? En el momento en que Leibniz emprende el fundar una sociedad cristiana, rompe el lazo por el cual anuncia que pretende unirla [6].

A falta de ése, ¿encontraremos otro? Esto es, na-

[6] La raíz del malentendido estaba en la noción misma que Leibniz tenía de la Iglesia. La distinguía en "invisible" y "visible". La Iglesia invisible comprende todas las almas de buena voluntad. No tiene más que un dogma que es amar a Dios sobre todas las cosas y, como consecuencia, preferirle a todo el resto. Este es "el templo de Dios". La Iglesia visible reviste una forma exterior, tiene un cuerpo organizado, una jerarquía y su jefe está en Roma. Este es "el templo de los hombres". En resumen, lleva la verdadera Iglesia, que es la invisible, a la Ciudad de Dios. Por cuatro veces Bossuet se ha levantado contra esta doctrina y ha rechazado el racionalismo religioso que implica. Cf. FOUCHER DE CAREIL, t. IV, 339-340.

turalmente, lo que nuestro filósofo se pregunta, y encuentra uno, varios incluso, pero no sin invitarnos a nuevos sacrificios, y ya no es la noción de Iglesia, es la de cristianismo la que deberá soportarlos esta vez. Para resolver su problema, Leibniz tiene necesidad de un cristianismo aceptable para todos los que consientan en llamarse cristianos, en un sentido cualquiera. De hecho, esto es lo que le ha conducido, aunque posiblemente en contra de sus profundas intenciones, a naturalizar el cristianismo, a fin de universalizarlo y, para hacer de él la religión de todos los hombres, vaciarlo de su contenido propiamente religioso.

El no era el único que intentaba la aventura. El ejemplo de Campanella había encontrado innumerables imitadores. La extrema tenuidad del deísmo nos lo hace hoy casi imperceptible, y hay dificultad en comprender, al tratar de leer estos libros sin sustancia, cómo los siglos XVII y XVIII han podido encontrar ahí alimento. En suma, se trataba de hacer ver que casi todo lo que enseña la religión cristiana es verdad, aunque ella misma sea falsa, como lo son además todas las religiones. Toland lo había explicado muy bien en su *Cristianismo sin misterios* (*Christianity not mysterious*, Londres, 1696). Ahora bien, precisamente se acaba de publicar un texto de la mano de Leibniz y cuyas ideas son en parte las suyas, pero en parte también un resumen de algún escrito deísta publicado en su tiempo [7].

[7] *Paralelo entre la razón original o la ley de la naturaleza, el paganismo o la corrupción de la ley natural, la ley de*

No hay más que una religión verdadera, la de "la santa razón", que es la voz de Dios, y que, contrariamente a lo que enseñaba Rousseau, el Autor de la naturaleza la ha puesto en el corazón del hombre "como un oráculo infalible". Bien entendido, este oráculo es universal. Las religiones de autoridad dependen de un libro, y si éste se perdiese, se perderían ellas; la razón no se podría perder jamás completamente: "Así, la razón es el principio de una religión universal y perfecta, que se puede llamar con justicia la ley de la naturaleza". Esta ley de la naturaleza "está extendida en todos los pueblos y siempre es la misma y eterna". ¡Pero por esto no vayamos a imaginar que nuestro filósofo renuncia al cristianismo! Al contrario, ésta es la religión de la razón, es el cristianismo auténtico. En efecto, ¿qué era primitivamente la religión cristiana sino una liberación de las supersticiones paganas y del ritualismo judío? Lejos de querer añadir nuevos ritos a los antiguos, el cristianismo era "una institución destinada a rectificar la moral, a darnos justas ideas sobre la

Moisés o el paganismo reformado, y el Cristianismo o la ley de la naturaleza restablecida. Señalado y analizado por J. BARUZI, *Leibniz y la organización...*, 486-492: "Ningún escritor podría informarnos más seguramente sobre la fe personal de Leibniz" (pág. 486). J. Baruzi señalaba ya la fórmula: "La ley de la naturaleza es la religión católica" (página 488). El texto ha sido publicado después por G. GRÚA, *Leibniz. Textos inéditos*, t. I, 46 s. La interpretación de este escrito está aquí mucho más matizada (t. I, 46, nota 174). No hay ni que decir que, si como lo piensa J. Baruzi, este texto representa el pensamiento último y personal de Leibniz sobre la cuestión, no es necesario ningún otro para establecer que ha naturalizado íntegramente el Cristianismo.

divinidad y, consecuentemente, a extirpar... las opiniones y prácticas supersticiosas". Uno se convertiría al cristianismo convirtiéndose simplemente a la razón.

Si tal fuese el pensamiento total de Leibniz sobre este punto, sería exacto decir lo que en efecto se ha dicho de él: "Unión no quiere decir unidad. Leibniz ha buscado más la unificación práctica que la unidad dogmática de los cristianos separados dogmáticamente" [8]. Que es tanto como decir que había desesperado de resolver el problema, ya que él mismo ha escrito muy bien que nada separa más profundamente las almas que las divisiones dogmáticas, y si toda sociedad digna de este nombre es una unión de almas, ¿cómo unir prácticamente lo que nos dejaron dogmáticamente separado? Pero falta mucho para que haya sido ése su pensamiento más profundo. Leibniz no ha desesperado jamás de unir las almas en una sola y misma verdad dogmática. El tenía también su verdadero cristianismo, menos simplista y más profundo que el de Toland, más verdaderamente religioso también y, como consecuencia, más cristiano, pero que, siendo sólo un fantasma filosófico del Evangelio, sólo podía engendrar un fantasma de cristiandad.

Nada nos lo puede hacer ver mejor que un valioso texto que acaba de sernos revelado: *Specimen demostrationum catholicarum seu Apologia fidei ex ratione* [9]. Para hacer la apología de la fe es necesario

[8] J. BARUZI, *Leibniz* (París 1909), 58.
[9] G. GRÚA, *Leibniz. Textos inéditos*, t. I, 27-30.

recurrir a la razón, pero ¿cómo entiende esto Leibniz? Admirablemente informado como siempre, nada ignora de los métodos tradicionales de la apologética cristiana, y los prueba. Milagros, mártires, tradición perpetua de la Iglesia, todo eso es verdad, y es excelente, pero no olvidemos un argumento más fuerte todavía y que todos tenemos ante los ojos. Ciertamente, Dios no ha permitido sin razón una alianza cada vez más estrecha entre la razón filosófica y la fe, que, en el momento en que Leibniz escribe, acaba de realizar un acuerdo admirable entre el cristianismo y la verdad filosófica: *Consensus admirabilis religionis nostrae et philosophiae verae*. Bien entendido que esta filosofía verdadera es la de Leibniz. No es particularmente la de Descartes, que él ha combatido por muchas razones, pero muy especialmente porque sus errores la hacen inaceptable, corre el riesgo de sembrar la división entre los espíritus, y por lo mismo hace imposible la unidad de la República cristiana. Esto no es una inferencia histórica. Leibniz mismo lo dice al dar razón del designio de su Apología. Escribe estas páginas: "*ne quid (Ecclesia) Respublica Christiana... a philosophia nova detrimentum capiat*"[10]. Su duda entre "Iglesia" y "república cristiana" es significativa; para él es lo mismo, pero, se le dé el nombre que se quiera, es en su propia filosofía donde, al encontrar su verdad común, la nueva sociedad realizará su unidad.

No veamos en esto ningún rasgo de vanidad per-

[10] *O. c*, t. I, 27.

sonal. En Leibniz no existe más que el sabio cuyo entendimiento es el primero en inclinarse ante su propio descubrimiento. Además, habla de experiencia. El mismo ha empezado por ser cartesiano, y, mientras lo era, la incompatibilidad de la nueva ciencia con la fe cristiana le resultaba demasiado evidente; pero, a medida que se formaba su propia filosofía, constataba con sorpresa que la nueva filosofía era falsa en todo lo que se oponía a la religión. "Yo me encontraba—escribe en el mismo lugar—en la posición de un hombre que, después de haber vagado largo tiempo por un bosque, se encuentra súbitamente en terreno libre y ve, contra todo lo previsto, que ha vuelto al mismo punto en que había empezado a errar por el bosque"[11]. De ahí su insistencia sobre la necesidad de volver a una cierta metafísica de formas y "energías", más allá del mecanismo de Descartes, para justificar, profundizándolos, los puntos de vista confusos, aunque a veces justos, de Aristóteles.

[11] La oposición entre Leibniz y Descartes es, al principio, filosófica, pero su enemistad contra él se explica por el miedo de ver el éxito de Descartes comprometer la organización religiosa de la tierra al extender una filosofía falsa. Ver estos escritos en GERHARDT, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, t. IV, 274-406. Se establece un enlace entre esta oposición y el deseo de utilizar a los jesuitas con miras a sus propios fines. Ver el notable texto en J. BARUZI *(Leibniz y la organización...*, 66): "Yo recuerdo que hice una vez un proyecto para demostrar que una orden como la suya (y, en efecto, yo no veo otra mejor) podría hacer un gran servicio al género humano... Yo había añadido al mismo tiempo el proyecto de una nueva filosofía que habría borrado por completo la de Descartes...", etc.

Tal es también el verdadero punto de vista que se percibe en toda la amplitud del sentido de obras que creo tan conocidas como la *Monadología* y el *Discurso de la metafísica.* Al definir los principios de la verdad filosófica universal colocan los fundamentos de la nueva cristiandad.

Nada más curioso que el universo de Leibniz. Compuesto de individuos de los que cada uno es una unidad irreducible, una "mónada", que no tiene ni puerta ni ventana por donde comunicar con los demás, forma, sin embargo, un sistema admirable en el que cada individuo expresa a su manera todos los demás y compone con ellos la unidad del todo. Volvemos aquí a la santa ciudad de Cecrops de la que hablaba Epicteto, un mundo físico del que se puede decir que es una sociedad que se ignora y que no tiene más que tomar conciencia de sí misma, conocerse a sí misma y quererse, para convertirse en un cuerpo social digno de este nombre. Este milagro es obra de Dios, legislador supremo y perfecto, cuya sabiduría y poder armonizan entre sí a las mónadas y las hacen comportarse como si se comunicasen, sin que ellas se comuniquen. Si transpusiésemos esta metafísica en términos de política contemporánea, diríamos que el mundo de las mónadas une el máximo de individualismo al máximo de socialismo: todos estamos juntos y cada uno está solo.

La extrema importancia de la noción de ley en la doctrina de Leibniz se explica por eso. Son las leyes de Dios las que unen las mónadas y las armoni-

zan de una manera tan admirable que cada una de ellas no tiene más que desarrollar espontáneamente la sucesión de sus estados, para acordarse con todas las demás, o más bien, para encontrarse espontáneamente de acuerdo con ellas. La jerarquía ascendente de los seres, desde las simples mónadas hasta las almas, que son mónadas capaces de percepción, después hasta espíritus *(mentes, Geister),* que son las mónadas capaces de conocimiento inteligible, nos conduce del plano de la naturaleza, que no es más que naturaleza, al de la sociedad. Los espíritus no son simplemente "espejos" del universo como las almas, "sino imágenes de la divinidad misma o del Autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de éste por medio de muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu una pequeña divinidad en su departamento" (*Monadología,* 83).

Por tanto, el universo de Leibniz es a la vez una ciudad de dioses y una Ciudad de Dios. Como el Creador, el filósofo, en quien la expresión del universo alcanza el punto más alto que puede conseguir en un espíritu humano, tiene el arte de contener el máximo de perfección en el menor volumen posible, y de obtenerla con la más perfecta simplicidad de medios. Como Dios en el universo, Leibniz resuelve en la *Monadología* un problema de *máximum* y de *mínimum.* Consciente, por el conocimiento intelectual, de las leyes del todo del que forma parte, el filósofo pasa del orden de la naturaleza al orden social; sabiendo la perfección del Autor de la Natu-

raleza, abraza sus leyes por medio de una aceptación amorosa que le eleva del orden de la naturaleza al de la gracia. Así nace y se constituye progresivamente la verdadera Ciudad de Dios en la que, según las palabras misma de la *Monadología* (§ 88), la armonía universal "hace que las cosas conduzcan a la gracia por los mismos caminos de la naturaleza". Jamás se ha visto una naturalización más total de la gracia ni, como consecuencia, una sustitución más completa de la metafísica por la religión. Leibniz construye una nueva Ciudad de Dios sobre las ruinas de la gracia, de la que sacaba, en San Agustín, el ser, el movimiento y la vida. Aquí ya no se trata ni de catolicismo ni de protestantismo; Lutero y Calvino hubiesen detestado este universo, no digamos tanto como algunos de nuestros escolásticos (que ellos, al menos, daban su parte a la naturaleza), sino más todavía, ya que ni por la naturaleza, ni siquiera con ella, sino contra ella, los reformadores esperaban llegar hasta la gracia. No es posible imaginar a Lutero escribiendo un tratado sobre la Armonía de las leyes de la naturaleza y de la gracia. Nos encontramos aquí más que nunca en lo que llamaríamos, con C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.* La completa laicización de la Ciudad de Dios ha terminado para siempre. La única divinidad que la domina todavía es la que pronto celebrarán los cultos revolucionarios: la diosa Razón.

Conviene no olvidarlo al leer los últimos artículos del *Discurso de la metafísica,* cuyo lenguaje cristiano

está tan vacío de sustancia cristiana. La Ciudad de Dios está hecha por aquellos que creen en El y le aman; es "la más perfecta ciudad o república, tal como lo es la del universo, compuesta por el conjunto de todos los espíritus", bajo la autoridad suprema del "Monarca de los espíritus". Aquí están —dice Leibniz— importantes verdades, muy poco conocidas de los antiguos filósofos, pero que Jesucristo nos ha revelado en un lenguaje simple y familiar, que todos pueden comprender. En efecto, ¿qué anuncia su predicación del "Reino de los Cielos" sino "esta perfecta república de los espíritus, que merece el título de Ciudad de Dios"? La misma idea reaparece en la cuarta carta a Arnauld, donde Leibniz habla de "esta república universal en la que Dios es el Monarca", y aun en la quinta carta, en la que aparecemos todos como ciudadanos de esta ciudad "compuesta de tantos pequeños dioses bajo ese gran Dios. Ya que se puede decir que los espíritus creados no difieren de Dios más que del más al menos, de lo finito a lo infinito"; y de nuevo, en la sexta carta: "la república del universo cuyo Monarca es Dios". Toda la doctrina está resumida en el párrafo 16 del *Sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias:* "Siendo todo espíritu como un mundo aparte, bastándose a sí mismo, independiente de toda criatura, envolviendo el infinito, expresando el universo, es tan duradero, tan subsistente y tan absoluto como el universo mismo de las criaturas. Así se debe juzgar que debe figurar siempre allí de la manera más propia para contribuir a la perfección de la socie-

dad de todos los espíritus, cuya unión moral hace en la Ciudad de Dios."

Tal es, en su espíritu, el ideal social y político recomendado en el *Discurso de la metafísica* (1685), del cual Leibniz enviará diplomáticamente un simple resumen al gran Arnauld; un resumen prudente, con el que cuenta para amansarle y hacerle pasar el resto. Pero Arnauld se olía una trampa. En dos años de correspondencia, Leibniz no consiguió persuadirle de que su doctrina no arruinaba el libre albedrío; le hubiese sido más difícil todavía probar a ese jansenista que no excluía la gracia. Sin embargo, nuestro filósofo contaba con esta doctrina completamente naturalista para unir las almas en la Ciudad de Dios. El lazo común de su república debió ser un deísmo completamente descristianizado.

Nada le desanimó. Incapaz de convencer a Arnauld, no lo era mucho más de convertir a Bossuet a su catolicismo de la Razón. El punto de vista del obispo de Meaux era simple: ¿se ha oído alguna vez hablar de un catolicismo que se crea libre de aceptar o desechar las decisiones del Concilio de Trento? [12] Al fracasar en el terreno de la Iglesia visible, cuyo jefe está en Roma, Leibniz se vuelve a la Iglesia invisible, de la cual la Iglesia Reformada es, en alguna forma, el germen, en espera de que se extienda a la humanidad. La verdadera Ciudad de Dios será de los hombres de buena voluntad, a los que ya está prometida la paz sobre la tierra. En ver-

[12] Sobre la autoridad de los concilios, J. Baruzi, *Leibniz y la organización...*, 328-332.

dad, también se la podrá llamar la humanidad, salvo una reserva, tanto más curiosa cuanto es siempre la misma. Desde el siglo XVI todos los profetas de la sociedad universal han contado para fundarla con los jesuitas: todos, menos Augusto Comte, han excluido a los turcos. De hecho, Leibniz quiere decir los "musulmanes". ¿Y por qué? Cosa curiosa: es porque no son cristianos. Los turcos han sido siempre los enemigos de Cristo; completamente extraños a la doctrina de espíritu y de verdad predicada por el Evangelio, su religión es, de hecho, una política y su reino es de este mundo. Los turcos quieren dominar, nada más [13].

La situación se hace visiblemente cada vez más enmarañada. Para entrar en la tierra prometida de la sociedad universal ya no es necesario ser verdaderamente cristiano en el sentido en que lo entiende la Iglesia visible, pero hay que ser lo suficiente para poder ser al menos leibniciano. El *Discurso de la metafísica* es el Evangelio de la nueva República Cristiana [14]. Puesto que Leibniz no esperaba conver-

[13] Sobre los planes de la conquista de Egipto, *o. c.*, 5-45. Sobre Rusia y el posible papel de Pedro el Grande, *ibidem*, 106-176.

[14] Hay que leer Leibniz con los anteojos que B. Russell lleva habitualmente para no ver esta evidencia. Con toda razón, J. Baruzi le preguntó ya en 1907 con qué derecho consideraba él la *Monadologia* como "una especie de cuento de hadas caprichoso, posiblemente coherente, pero totalmente arbitrario" *(A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [1900], pág. VII). ¿Con qué derecho, escribía entonces J. Baruzi, se puede considerar como totalmente arbitraria una obra que Leibniz mismo no ha dicho jamás que la consideraba como tal? Sin duda, pero no está aquí

tir a los turcos, como tampoco lo esperaba Roger Bacon en el siglo XIII, habrá que suprimirlos simplemente. Para esto deberán servir las cruzadas, y el crimen de Luis XIV es el no haberlo comprendido. En lugar de atacar Egipto y destruir a los turcos, combatió a un país cristiano como Holanda, dejando así pasar, de una vez para siempre, la ocasión de asegurarse la liberación del mundo cristiano. Las guerras entre cristianos no son solamente impías; son políticamente estúpidas, ya que el que domine a Egipto será el generalísimo de la Cristiandad [15]. Mientras, a imagen del poeta Prudencio, que admiraba los designios de Dios sobre el imperio de Roma, Leibniz ve en Europa el centro de la futura sociedad universal. Esta es manifiestamente la intención de la Providencia, ya que, puesto que se ha dejado conducir por la luz de Cristo, Europa ha recibido ciertamente la misión de iluminar el universo. Más tarde se le unirá la China, que, según Leibniz, es "la Francia Oriental"; sus creencias sobre Dios, sobre el alma y sobre la vida futura la aproximan tanto

---

lo más curioso. ¿Con qué derecho, dejando a un lado la *Monadología*, Russell la sustituye por el *Discurso de la metafísica* como expresando la esencia misma del sistema de Leibniz? La doctrina es exactamente la misma que la de la *Monadología;* el *Discurso* progresa por el mismo camino hacia la misma conclusión religiosa; en todo caso, si hay un punto en el que las dos obras son indiscernibles, ése es el espíritu que las anima. Desgraciadamente, Russell no es el único que comete este error, ni Leibniz el único que es la víctima. ¿Qué profesor de *Historia de la Filosofía* no ha enseñado a Malebranche sin su teología y a Augusto Comte sin su religión?

[15] FOUCHER DE CAREIL, t. IV, 347-349.

a las concepciones cristianas que seguramente se llegará a integrarla. A pesar de todo, nuestro filósofo no se desinteresa de la fuerza militar para asegurar la ejecución de su programa. Todo Aristóteles tiene su Filipo de Macedonia. Después de haber contado con Luis XIV hasta la guerra de Holanda, Leibniz se vuelve hacia Carlos XII de Suecia, que no acaba mejor; pero, con olfato político notable, deja vagabundear su imaginación alrededor de Moscovia, y es casi el único en tomar en serio a ese joven monarca que visitaba Europa de incógnito y al que hoy más que nunca llama su país Pedro el Grande. Como tantas otras después, la Europa de Leibniz lleva vestiduras demasiado amplias para ella. Geográficamente hablando se ahoga en la China. Espiritualmente reclama una verdad tan débil que arruina la unidad de la Iglesia, en la cual cree fundar la suya. Si no es ni siquiera el lazo de Europa el *Discurso de la metafísica*, es menos aún el de la Ciudad de Dios.

Una vez más, sólo nos queda acompañar a un noble soñador y a su sueño hasta la fosa común de las ilusiones muertas. Esto es más que lo que hicieron sus contemporáneos. "Yo llegaba a Hannover en el mes de noviembre de 1716—escribe su amigo Jean de Kersland—, el mismo día que murió el célebre Leibniz, lo que me causó una aflicción inexplicable... Lo que me afligió todavía más sensiblemente fue el poco honor que los hannoverianos le rindieron después de su muerte, ya que fue enterrado más bien como un salteador de caminos que como un hombre

que había sido el ornato de su patria" [16]. Hay que decir que ésta es la suerte de todos los pacificadores. No pueden querer borrar las oposiciones sin echarlas contra sí mismos. Leibniz ha muerto sin haber convencido a nadie, expuesto a la desconfianza general de los que había querido unir, pero sus ilusiones se han buscado otro cuerpo para continuar. Veremos de qué forma, cien años más tarde, creyeron al fin haberlo encontrado.

[16] Citada por J. BARUZI, *Leibniz y la organización...*, 508, nota 2, A aquellos a quienes la obra de J. Baruzi les es familiar en todos los aspectos y que han percibido la unidad de la misma, no les sorprenderá ver que, en su inspiración más profunda, los esfuerzos de Leibniz hacia la unión religiosa en el espíritu y más allá de la letra de los dogmas tienen toda su simpatía. "¿Qué importa—escribe— que esta fe no se parezca ya a la fe tradicional? Todas las nociones teológicas se vuelven a encontrar en Leibniz, sin perder nada de su esencia" *(o. c.,* 498). Este es todo el problema. Las "nociones teológicas" no son la fe, pero si se las separa de ella no siguen siendo ni siquiera teológicas; se convierten en filosóficas. Por consiguiente, nosotros diríamos lo contrario: todas las nociones teológicas pierden su esencia en el momento mismo en que se las separa de la sustancia de la fe. Por esto precisamente la fe llamada racional, llevada desde su nacimiento al perpetuo convertirse en filosofía, fue incapaz de fundar la unidad religiosa de la tierra.

IX. LA CIUDAD DE LOS SABIOS

[Comte]

La obra de Augusto Comte escapa a toda clasificación. Ninguna fórmula simple puede resumir la multiplicidad de sus aspectos, y la historia de su influencia hace ver bien que contenía los gérmenes de varios sistemas posibles en el orden de la ciencia, de la filosofía, de la política y de la religión. El ángulo particular, bajo el que debemos entreverla, sigue siendo, sin embargo, uno de los más ciertamente legítimos y es posiblemente el que permite descubrir lo que fue desde el principio (y se hizo cada vez más evidente con el tiempo) la profunda aspiración de la doctrina. Para nosotros Comte es un testigo sin igual y, si puede decirse, una experiencia perfecta. El ha querido constituir una sociedad universal fundada sobre la aceptación de una verdad común a todos los hombres y no conocía otra que la ciencia; sobre ésta se ha apoyado para construir su obra. A partir

de este momento las necesidades internas del problema han dominado la empresa. Para que la ciencia se convierta en un lazo social, ha debido hacerse filosofía, después religión.

La generalidad del problema aparece mejor todavía si, como debe hacerse, se une de nuevo la obra de Comte a la de su precursor y maestro Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon, nacido en París el 17 de octubre de 1760, muerto en 1825. Como Comte, Saint-Simon es por sí solo un mundo [1], y la diversidad de su obra es tal que ha recibido las interpretaciones más dispares. Para algunos Saint-Simon es uno de los Mesías del Positivismo: orgullo, tenacidad, fe en sus ideas, exaltación intensa y a veces morbosa, todo indica en él la pasión casi mís-

[1] Este curioso personaje ha sido entendido y juzgado de maneras muy diversas. Afortunadamente, nosotros no estamos obligados a tomar partido sobre su salud mental, ya que, sea se los tenga por normales o patológicos, ciertos rasgos tienen para nosotros el mismo valor significativo y el mismo sentido. Por ejemplo, él se creía o decía el descendiente de Carlomagno. Mucho más, su "antecesor" Carlomagno se le ha aparecido y le ha dicho: "Desde que el mundo existe, ninguna familia ha tenido el honor de producir un héroe y un filósofo de primer rango; este honor ha sido reservado a mi casa. Hijo mío, tus éxitos como filósofo igualarán a los que yo he obtenido como militar y como político"; y desapareció. Bien. Lo que nos interesa no es saber si nuestro reformador descendía realmente de Carlomagno ni si ha creído en esta visión o si lo ha fingido; lo importante es que si ha inventado un antecesor, este elegido sea el fundador de la cristiandad medieval. Sobre Saint-Simon y la formación del pensamiento de su discípulo más ilustre hay que consultar antes que nada el trabajo, admirable en todos los aspectos, de HENRI GOUHIER. *La jeunesse d'Auguste Comte* (J. Vrin, París 1933, 1936 y 1941), 3 vols.

tica del profeta. A otros se presenta como un reformador social reflexivo, nada místico y que sólo vaticina para captar la atención del público, no sin advertir de una ojeada los oyentes inteligentes. Esto respecto al hombre y a la doctrina. Desde un primer punto de vista, un crítico despiadado de todas las religiones establecidas y un adversario de toda teología, que en todas partes sustituye la revelación por la ciencia; en fin, el protagonista de una reforma social fundada en la producción industrial y que anuncia claramente, con la "cibernética" de nuestros contemporáneos, la era de los organizadores. Pero también el profeta de un "Nuevo Cristianismo" que empieza por declarar: "Yo creo en Dios; el jefe de lo que se ha llamado "la religión saint-simoniana", el que se considera a sí mismo como el portavoz de Dios entre los hombres." Y la verdad parece ser que fue todo eso a la vez, no por casualidad y en desorden, sino de un solo golpe. Desde su primera obra, *Lettres d'un habitant de Genève* (1803), Saint-Simon anuncia su intención de colocar al genio en el sitio que debe ocupar en la sociedad. Este sitio es el primero, ya que los hombres de genio son los únicos creadores y, como consecuencia, los verdaderos productores. "¡Más honor para los Alejandros! ¡Vivan los Arquímedes!" Dirige directamente a la humanidad su proyecto de reforma, cuyo espíritu está claramente definido desde su segunda *Carta:* todas las religiones existentes son abolidas, pero en seguida se organiza una nueva; al lado de Dios se sienta Newton; el consejo que representará a Dios

sobre esta tierra se llamará, por tanto, Consejo de Newton; este consejo creará otros, cada uno de los cuales construirá un mausoleo de Newton, rodeado de colegios, laboratorios, talleres y, en fin, de todas las instituciones necesarias para la organización científica de toda la sociedad humana. Pero no dudemos en decir que este reformador social se considera al mismo tiempo un jefe religioso: "Es Dios quien me ha hablado—declara tranquilamente en su segunda *Lettre d'un habitant de Genève*—; ¿habría podido inventar un hombre una religión superior a todas las que han existido?" [2] ¿Cómo extrañarse, después de todo esto, de que su obra haya recibido interpreta-

[2] SAINT-SIMON, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1870), en "Oeuvres choisies", 3 vols. (Bruselas 1859), t. I, pág. 40 (principio de la tercera carta). Sólo una revelación puede "dar a la humanidad el medio de forzar a cada uno de sus miembros a seguir el precepto del amor al prójimo" (pág. 41). Dios se lo ha dicho al principio: "Roma renunciará a la pretención de ser el centro de mi Iglesia; el Papa, los cardenales, los obispos y los sacerdotes dejarán de hablar en mi nombre...", etc. (pág. 32). El consejo de Newton que debe regir la humanidad "la dividirá en cuatro partes, que se llamarán: inglesa, francesa, alemana e italiana..." (*sic,* pág. 33). "Los fieles serán tratados después de la muerte como hayan merecido durante su vida" (pág. 34). Sobre el culto, pág. 36. Sobre las futuras cruzadas: "Sabed que los europeos son los hijos de Abel, los habitantes de Asia y Africa, los descendientes de Caín. Ved cómo estos africanos son sanguinarios; observad la indolencia de los asiáticos... Los europeos reunirán sus fuerzas, librarán a sus hermanos griegos de la dominación de los turcos. El fundador de la religión será el director-jefe de los ejércitos fieles. Estos ejércitos someterán a los hijos de Caín a la religión...", etc., t. I, 38-39. Abel y Caín siguen siendo aquí los antecesores de las dos ciudades, como en San Agustín.

ciones tan diferentes? Todas son verdaderas. Saint-Simon es un Mesías que será enterrado en la tumba de Newton; autor a la vez de la *Introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle* [3], del *Travail sur la gravitation universelle* y del tratado *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* [4]. Si hubiese encontrado la solución exacta de este problema, nos sería infinitamente útil hoy día. La suya es simple y se trata de un nuevo cristianismo de la ciencia: que cada sociedad de sabios de Europa envíe uno o varios diputados a Roma con poderes y misión para elegir un Papa y que, después de elegido, haga éste una proclamación cuyo texto ha preparado como si estuviese

[3] Publicada en 1808. Este nuevo Roger Bacon se ha encontrado un Clemente IV; es Napoleón I. "El emperador es el jefe científico de la humanidad", t. I, 61. "Yo espero que el jefe de los trabajos del espíritu humano, el gran Napoleón, haya hablado", t. I, 226. "El emperador tendría necesidad de un lugarteniente científico capaz de comprender sus proyectos y de secundar la ejecución de los mismos; necesitaría un segundo Descartes", t. I, 236. Según la regla, no ama a los protestantes (págs. 249-250), y da la mayor importancia a Carlomagno, organizador de la sociedad europea: "El ha hecho de la religión el lazo federativo"; "Lutero ha sembrado el disturbio en la federación" (página 254). En cambio, no parece haber soñado en convertir a los jesuitas (pág. 251) y terminará por prometerles la exterminación (*El nuevo cristianismo,* t. III, 330-337).

[4] Publicada en 1814. Es aquí donde se encuentra la célebre frase: "La filosofía del último siglo ha sido revolucionaria; la del siglo XIX debe ser organizadora" (t. II, 256).

seguro de la elección [5]. Sólo le quedará entonces condenar a las demás religiones como heréticas y asegurar así, contra el catolicismo, el luteranismo y el mismo judaísmo, el triunfo del nuevo cristianismo [6], es decir, del verdadero cristianismo, que es el suyo. Ya que la verdad del cristianismo es indudable. Nacido hace más de 1800 años, ha fundado la moral de una vez para siempre, sin que nadie haya podido encontrarle después otro fundamento. En esto estriba su divinidad.

El cristianismo está destinado a convertirse en la religión universal única porque su moral es la más general de todas. Para ser universal es necesario que la moral sea una; ahora bien, la del cristianismo lo es porque reposa sobre un solo principio: "Los hombres deben conducirse unos con los otros como hermanos." En una palabra, la nueva fórmula del principio del cristianismo incluye todo el sistema de la organización social: la ciencia, las bellas artes, la industria y el sentimiento religioso [7].

[5] Conclusión del *Trabajo sobre la gravitación universal* (1813); es deplorable que Saint-Simon no haya escrito más que algunas líneas de esta proclamación pontifical (ed. c., tomo II, 249).

[6] Este es el título de su escrito de 1825: *El nuevo cristianismo*. Saint-Simon condena en éste como heréticos al catolicismo, luteranismo y judaísmo. ¿Heréticos contra qué? Contra el verdadero cristianismo, que es el suyo: "Yo acuso al Papa y a su Iglesia de herejía...", etc. (t. III, 331). "Yo acuso a los luteranos..." (pág. 346).

[7] "Sí, yo creo en Dios" (t. III, 321). Sobre el principio único del cristianismo, t. III, 322. Falta generalizarlo y extenderlo por toda la tierra, t. III, 326-327, 361, 369, 378-379.

Esta carrera de Saint-Simon es como un bosquejo de la de Augusto Comte, que la recomienza perfeccionándola. Comte tenía todo lo necesario para triunfar en la empresa de Saint-Simon si ésta hubiese sido posible: la ciencia, las aptitudes filosóficas más eminentes, el sentido de la organización y el don de la autoridad. Era de aquellos que, como Mahoma, no dudan de que su obra inaugura una nueva era en la historia de la humanidad. Su *Calendrier positiviste pour une année quelconque,* que parte de la revolución de 1789 o principio de la Gran Crisis Occidental, merece el subtítulo añadido por el mismo Comte: "Cuadro concreto de la preparación humana destinado sobre todo a la transición final de la república occidental formada después de Carlomagno por la libre conexidad de cinco poblaciones avanzadas: francesa, italiana, española, británica y germánica." Los nombres ilustres que adornan los meses y los días de ese calendario son otros tantos recuerdos de un esfuerzo colectivo, tan viejo como la propia civilización occidental, para preparar la venida de una humanidad unida al fin en el conocimiento y el amor de una misma verdad. Desde ahora todos los temas, que nos son familiares, están ahí, cada uno en el sitio que le conviene en este orden; Carlomagno y la cristiandad de la Edad Media patrocinan una vez más una república europea que se considera a sí misma el germen del que nacerá la humanidad. El 3 Dante 66 (martes 18 de julio de 1854) Comte firmaba el catálogo de su biblioteca positivista de 150 volúmenes. La lista de la cuarta sección (Sín-

tesis), en 30 volúmenes, se termina por la síntesis de las síntesis, que es el *Catecismo positivista;* pero los cuatro primeros volúmenes están ahí: 1, la *Política y la moral de Aristóteles;* 2, la Biblia completa; 3, el *Corán;* 4, la *Ciudad de Dios,* de San Agustín. La evolución intelectual de Comte recapitula la evolución histórica del problema; con la simplicidad de un plano pone en evidencia las condiciones abstractas de su solución.

Ya no se lee el pequeño libro, donde se expresan con la mayor claridad las profundas intenciones de Comte. Sólo su título es un programa: *Catecismo positivista* o "Exposición sumaria de la religión universal en trece entrevistas sistemáticas entre una mujer y un sacerdote de la humanidad". Este género literario no es explotado frecuentemente por los filósofos, pero se hace necesario cuando se emprende la tarea de fundar una religión. Ahora bien, éste es el caso. Publicado en 1852, el *Catecismo* se dirige a los simples fieles de la nueva religión, como, en agosto de 1855, la *Appel aux Conservateurs* se esforzará para enrolar a los dirigentes. En los dos casos se trata de una religión atea, fundada y propagada como tal por un ateo; en una palabra, de una religión que no sea, conforme a la etimología misma de la palabra, más que un lazo social cuya única función es unir [8].

UNA RELIG. FUNCIONAL

[8] AUGUSTO COMTE, *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle,* edición apostólica del Apostolado positivista (París 1891), año 133 de la gran Crisis, es decir, después de la revolución de 1789.

Como Agustín, cuya empresa recomienda, Comte distingue tres grados de la realidad social: *domus, urbs, orbis,* que llamará, en francés: Familia, Patria, Humanidad. En el origen de todo, la familia, sociedad doméstica universal, cuyo lazo moral es el amor. Esta es la sociedad más íntima y más perfecta de todas, pero también la más restringida. Más amplias, pero menos íntimamente unidas, las sociedades políticas se superponen más tarde a las familias. Su principio es la necesidad de una acción colectiva con miras al bien común de sus miembros, y la regla propia que preside a este género de grupos sociales es el grado de preponderancia material que resulte de esta asociación. A decir verdad, este grado no comporta ningún límite teórico. ¿Por qué el cuerpo político restringirá sin necesidad los límites de un poder del que depende la felicidad de sus miembros? De hecho, la sociedad política tiende naturalmente a ensancharse, por una extensión progresiva fundada en la fuerza y cuya pendiente se inclina hacia la tiranía. En virtud de su naturaleza misma, tiende a extenderse universamente, creciendo su fuerza indefinidamente, pero la idea personal de Comte, muy penetrante y perfectamente justa, es que esto es un error, porque la empresa es contradictoria en su principio. De una parte, hay una tendencia hacia una sociedad universal; de otra, cada cuerpo político particular tiende a convertirse él mismo en esta sociedad universal imponiéndose a los otros por la fuerza, como si el dominio material y la tiranía que de él resultan pudiesen ser lazos

verdaderamente "sociales". Esta opinión de Comte, tan simple como profunda, elimina todas las tentativas pasadas y futuras para fundar una sociedad universal sobre la fuerza. Un imperio no merece el título de sociedad.

¿Cómo resolver, por tanto, el problema? Ha sido resuelto ya en el pasado, o al menos, el principio de su solución se ha encontrado ya, aunque la aplicación no haya sido jamás perfecta. La Edad Media ha comprendido muy bien que una sociedad de sociedades políticas no podría ser a su vez una sociedad política; no puede ser más que una sociedad religiosa. Ha comprendido también que una sociedad digna de este nombre reposa sobre la aceptación común de una misma verdad, único lazo capaz de unir orgánicamente a sus miembros. Sin embargo, es un hecho que el único medio de superar la sociedad política es entrar en la sociedad religiosa. No se trata aquí de un artificio o de un paliativo para cubrir la dificultad. Tampoco se trata de recurrir a cualquier nueva metafísica para reemplazar la religión ausente. Ser una "sociolatría", es decir, hacerse aceptar como el único lazo social posible más allá de la ciudad, será en adelante la esencia misma de la religión. A este título, al menos, será absolutamente necesaria. La humanidad será una religión o no existirá.

Siendo el menos previsible de todos, este último avatar de la Ciudad de Dios se deduce, sin embargo, con un rigor geométrico, de los principios del problema, tal como los entiende Comte. Según él, no

se trata de volver a la Edad Media, que es un pasado abolido inexorablemente. La célebre ley de los tres estados enseña que, en su desarrollo lineal y progresivo, el espíritu positivo supera sucesivamente los estados teológicos y metafísicos del pensamiento, y que, normalmente, los supera para no volver más a ellos. La Ciudad de Dios de la Edad Media estaba ligada a la creencia en la existencia de un Dios causa primera y fin último del hombre. Por tanto, el problema era simple: Dios, una verdad, un amor, una sociedad, que no era otra que la Ciudad de Dios. Sin embargo, ¿qué pasó después? Simplemente esto, que este Dios ha cesado de existir en el espíritu de los hombres, no porque haya sido necesario hacerle morir, sino, simplemente, porque el desarrollo natural del espíritu positivo le ha hecho pasar del estado de ser real al de principio metafísico, antes de eliminarlo completamente en provecho de la explicación científica. Dios no ha sido matado, sino rebasado. Ha caído progresivamente en desuso. La prueba ha sido suministrada por el *Cours de Philosophie Positive,* suma de conclusiones filosóficas generales, fundadas en la ciencia, que en adelante reemplazarán la teología de la Edad Media y la metafísica del siglo XVIII, en el espíritu de los hombres. No más Dios ni teología; por tanto, no más religión ni sociedad universal: ésa parece que debía ser la conclusión de Comte. La estrepitosa osadía de su empresa, aun condenada al fracaso, se mide por la conclusión completamente contraria que dedujo de sus premisas. Comte ha querido perseguir

el fin sin los medios. Queriendo una sociedad universal sin Dios, ha llegado a la conclusión de que había llegado la hora de instaurar una religión atea para construir sobre ella la sociedad universal del porvenir. Nada lo expresa más claramente que el *Système de politique positive* [9]. Se piense lo que se piense del contenido que le asigna su inventor, la noción de "fe positiva", que es una "fe demostrable", con la que en adelante sustituye Comte la de "fe teológica", ilustra a maravilla la necesidad dialéctica interna que domina la solución del problema. Se impone una rigurosa analogía de proporciones, si se quiere construir la ciudad del hombre en contraposición a la Ciudad de Dios [10].

Si la palabra pudiese ser purificada de toda implicación irrisoria, se podría decir que la humanidad de Comte parodia la Ciudad de Dios de San Agustín. Según el Obispo de Hipona, una ciudad era un conjunto de seres racionales reunidos por el amor común a una misma verdad y a un mismo bien. Comte también pone "el amor como principio" en el origen de la sociedad universal del mañana. Está persuadido de esto: "Ninguna coalición humana puede

[9] *Sistema de política positiva,* cap. V, t. II, 305: "El positivismo empieza hoy a emprender de nuevo esta inmensa reconstrucción (*sc.* de la Edad Media) con una doctrina conveniente y en una situación favorable, de forma que determinará, en fin, la formación decisiva de la verdadera Iglesia universal. Aunque su dominio social deba limitarse al principio a los pueblos occidentales y los que proceden de ellos, su fe es lo bastante real y completa para convenir a todas las partes del planeta humano."

[10] *Auguste Comte, conservateur. Extractos de su obra final, 1851-1857* (París 1898) 254.

resistir bastante si no se hace esencialmente voluntaria." En la ciudad cristiana de Agustín el objeto de este amor es dado por la fe sobrenatural; por tanto, en adelante tendremos una fe natural que, incluyendo la actividad igual que la inteligencia y el sentimiento, proporcionará la verdad común de la que la humanidad debe vivir. "La fe positiva que abraza realmente toda la existencia humana sin ningún esfuerzo, es la única que puede ligar suficientemente a las diversas ciudades terrestres", en espera del desarrollo de la nueva Iglesia [11]. Por consiguiente, va a triunfar el positivismo, donde el cristianismo sólo podía fracasar. Pues también aquél tiene un dogma, pero es un dogma demostrado, no menos cierto que la ciencia de la que toma su contenido, y, como consecuencia, directamente universalizable o, más bien, universal con pleno derecho. Aquél dispone también de un poder espiritual, pero un poder espiritual legítimo, puesto que el dogma sobre el que reposa es necesario a los ojos de la razón. Por consiguiente, también puede tener un sacerdocio ya que, así como antiguamente los sacerdotes eran depositarios de la verdad teológica de la fe, los filósofos positivistas serán depositarios, desde ahora, de la verdad doctrinal que hará de ellos los guías y los jefes de la humanidad. Añadamos que este nuevo sacerdocio no cometerá los errores del antiguo en materia de autoridad política y social. Respetando mejor que se ha hecho en el pasado la estricta distinción entre lo espiritual y lo temporal, el sacerdote positivista no go-

RELIGIÓN LAICA; SACERDOTES ATEOS

[11] *Sistema de política positiva,* cap. VI, t. II, 306.

20

bernará; formulará, enseñará y mantendrá las reglas según las cuales se gobernarán las sociedades políticas, sin tener necesidad, para asegurar su autoridad, de otra cosa que del ascendiente espontáneamente ejercido sobre los espíritus y los corazones por la evidencia de la doctrina. Entendido así, "el poder espiritual" será el patrimonio de dos grupos inseparables unidos en una colaboración constante: los sabios o, si se prefiere, los sacerdotes depositarios de la verdad teórica del positivismo, que, como consecuencia, forman el "poder intelectual"; las mujeres, iluminadas por los sacerdotes y ejerciendo el "poder moral" que les será justamente entregado. A estos dos poderes espirituales se añadirá un tercer poder social, el poder material, concentrado en manos de los poderosos y los ricos y que constituirá el poder temporal propiamente dicho. Así, por tanto, la fuerza pertenecerá al poder temporal; la razón y el afecto pertenecerán al espiritual, aunque la sociedad positivista unirá en una síntesis completa todas las fuerzas constructivas que se requieren para edificar una sociedad digna de este nombre.

Apenas hay necesidad de señalar las relaciones de analogía, y a veces de paralelismo, entre la cristiandad medieval y la humanidad positivista. El mismo Comte las ha indicado frecuentemente no sólo para pagar una deuda que no soñaba en negar, sino más aún y sobre todo porque su positivismo se consideraba el único heredero legítimo del pasado y, por tanto, el único fundador calificado del porvenir. También, tal como él mismo lo entendía, la Edad Media

se convertía en su pensamiento en la "preparación católica" de la era positivista. La propagación de la fe cristiana y la expansión del culto del Dios cristiano no habían hecho más que preparar la hora en que "el verdadero Gran Ser ocupe dignamente todo el planeta humano"[12]. El Gran Ser, es decir, el sustituto de Dios en la religión positivista: la Humanidad.

¿Vive Comte un sueño? No es sueño en su espíritu. El dogma positivista existe ya: es su filosofía. El sacerdocio está ya representado por los discípulos, por poco numerosos que sean, a los que la en-

[12] *Sistema de política positiva*, t. II, 363. Falta mucho para que la religión de Comte sea una simple transposición del catolicismo, al que no deja de criticar cuando a sus ojos lo merece. Sin embargo, la Iglesia positivista reivindica la sucesión de la Iglesia católica. El gran Ser, o Humanidad, es una verdadera ciudad eterna que se compone de más muertos que vivos y que incluye tanto el porvenir como el pasado. Va tan lejos en este sentido que, en su doctrina, el presente no puede concebirse más que en función del pasado y del porvenir (*o. c.*, cap. VI, 364-365). Cf. en el mismo sentido: "Por tanto, el positivismo se limita a reconstruir sistemáticamente lo que el teologismo había siempre instituido espontáneamente..." (cap. VI, t. 4, 371). "El hombre se agita y la humanidad le lleva" (cap. VII, t. II, 455). Además, basta para convencerse del sitio que él mismo pensaba ocupar en la historia con releer la carta del 28 de febrero de 1852 al senador Vieillard: "Había que constatar en seguida que la nueva filosofía que reorganizaba directamente las ideas modernas podía completar su oficio normal conduciendo a fundar la única religión capaz de reorganizar también los sentimientos correspondientes, motores supremos de la existencia real. En una palabra, a la carrera de Aristóteles debía suceder entonces la de San Pablo, bajo pena de aborto final de la incomparable misión que yo había osado atribuirme al principio" (*Sistema de la política positiva*, prefacio del t. II, pág. XXXI).

señanza de Comte gana progresivamente para la nueva filosofía. El Gran Sacerdote de la Humanidad está absolutamente designado; no tiene que ser elegido; no puede ser otro alguno sino su fundador y su profeta, aquel que, después de haber sido Aristóteles en la primera mitad de su carrera, ha sabido en la segunda convertirse en San Pablo. La Iglesia nueva es, pues, una realidad de hecho, pero su jefe no piensa descuidar las lecciones que contiene la historia de la antigua.

La Iglesia tenía un Papa; la humanidad tendrá un Gran Sacerdote, y lo mismo que en nuestros días existe en la Iglesia un Dinero de San Pedro, Comte ha previsto la necesidad de un Subsidio positivista. En estas materias, el Gran Sacerdote de la humanidad ve ampliamente, pero prevé con razón que los gastos serán considerables. Si los 60.000 francos oro que pide parecen una subvención generosa, esperemos que se vea rodeado de siete "superiores nacionales", es decir, de obispos, sin hablar de 100.000 sacerdotes, vicarios o aspirantes, por no nombrar a los seminaristas, cuyo reclutamiento prevé desde ese momento [13]. Como más de uno de sus predecesores, Comte sueña con convertir a los jesuitas. Nada más natural. ¿Qué interés puede tener la Compañía de

[13] Habrá tres órdenes sacerdotales: los aspirantes (veintiocho años), los vicarios o suplentes (treinta y cinco años) y los sacerdotes (cuarenta y dos) *(Catecismo positivista,* 268). Un sacerdote debía ganar 12.000 francos (oro), "más las indemnizaciones de visita diocesana" (pág. 270). Cada "presbiteriado filosófico" comprende siete sacerdotes y tres vicarios *(ibídem).* El matrimonio de los sacerdotes es obligatorio.

Jesús, el más poderoso sostén de la Iglesia, en apoyarse en un dogma desaparecido para siempre? Al contrario, que reemplace su teología medieval por el dogma positivista; ella misma se servirá al servir a la religión de la humanidad. El nuevo Papa no quiere dejar perder las fuerzas espirituales surgidas del genio religioso de San Ignacio de Loyola [14].

A esta nueva jerarquía eclesiástica no le faltará la autoridad doctrinal. Su jefe sabrá hablar con la fuerza que da a las palabras la certeza de expresar verdades demostradas. Nada más justificado que un dogma cuando no reposa sobre una fe, sino sobre un saber. No hay libertad de pensamiento en matemáticas, ¿por qué toleraría la nueva Iglesia una insurrección contra la verdad? Así, como Campanella espera en su llamada a los jesuitas, Comte la renueva en su denuncia a los protestantes, esos disidentes por vocación, cuya oposición esencial a todo dogmatismo es una amenaza constante contra la unidad doctrinal, sin la que no es posible unidad social al-

[14] "En las instrucciones que ustedes deseen a este respecto, yo les recomiendo un contacto especial con los jesuitas, que son en todos los aspectos los mejores órganos y defensores del catolicismo. Deben estar en New York espontáneamente purificados de los vicios que la esperanza de dominar les inspira en París. Entre los católicos, son los que mejor pueden apreciar la aptitud del positivismo en la reconstrucción del poder espiritual, vanamente intentada por los defensores del Jesuitismo" *(Augusto Comte, conservador,* pág. 256). Además, por esto es por lo que del mismo modo que el Jesuitismo descristianiza al catolicismo, Comte desjesuitiza a los jesuitas; él no los llama ignacianos, lo que "los libra de un nombre tan vicioso en sí mismo como generalmente desacreditado". Inversamente, "protestantismo" es una palabra sinónima de "anarquía" (pág. 259).

guna digna de este nombre. El nuevo dogmatismo de la razón positivista reivindica todas las prerrogativas del dogmatismo de la fe cristiana de la que es heredero. Desde el principio del prefacio que escribe para su *Catecismo positivista,* el nuevo Papa ejerce, pues, sin escrúpulos su derecho de excluir de la nueva Iglesia a los heréticos, cismáticos y, hablando en general, a todos los rebeldes, sean cuales sean, cuyas disidencias amenacen la unidad de la humanidad. Hasta las sanciones están previstas, clasificadas y jerarquizadas, desde la reprimenda doméstica para las ofensas privadas hasta la reprobación pública, y, si es necesario, la "excomunión social", temporal o perpetua, por los delitos públicos y graves. La religión positivista no retrocede ante el régimen del interdicto [15].

Es decir que la fe, al hacerse nacional, se asegura el derecho de ejercer una autoridad totalitaria. Ningún orden de la vida social escapará en adelante a la influencia del sacerdocio, ya que éste proveerá al arte y a la ciencia. En la Edad Media existía un gran arte religioso; en una sociedad en la que el poder espiritual controla toda la producción intelectual, de la que posee el monopolio, todo el arte, toda la literatura serán en adelante religiosos. Para abreviar, diremos que una vez puesta al servicio del Gran Ser, la vida de todo hombre estará enteramente dedicada a su culto. Como tiene su calendario y sus santos, la religión positivista tiene un culto privado, con sus plegarias de la mañana, del mediodía y de la noche [16]. Tiene sus sacramentos; y no siete, sino nueve.

Poco después de su nacimiento, la *Presentación* informa a la humanidad de la venida al mundo de su futuro miembro; a los catorce años, la *iniciación* en el servicio de la humanidad; a los veintiuno, la *admisión* a servirla; a los veintiocho, el *destino* o elección de carrera; a los treinta años, el *matrimonio,* compromiso irrevocable e indisoluble, incluso por la muerte del cónyuge [17]; a los cuarenta y dos años,

[15] De hecho, Comte reproduce aquí la excomunión dictada ya el 19 de octubre de 1851, al terminar, "después de un resumen de cinco horas", su tercer *Curso filosófico sobre la historia general de la humanidad.* He aquí el texto: "En nombre del pasado y del porvenir, los servidores teóricos y prácticos de la HUMANIDAD vienen a tomar dignamente la dirección general de los asuntos terrestres para construir, en fin, la verdadera providencia moral, intelectual y material; excluyendo irrevocablemente de la supremacía política a todos los diversos esclavos de Dios, católicos, protestantes y deístas, considerándoselos como atrasados y perturbados" *(Catecismo positivista,* prefacio, pág. 1). La expresión "esclavos de Dios" hace ver que, a pesar de todo, hay un elemento común entre el positivismo de Comte y el materialismo dialéctico nacido de Feuerbach; esto es, la rebelión del hombre contra Dios. Este no es un simple ateísmo, sino un antiteísmo.

[16] *Sistema de política positiva,* t. IV, 114-118. Sobre la "sociolatría" 120-121. Cf. *Catecismo positivista,* 107-111.

[17] Comte ha examinado seriamente el problema de los matrimonios mixtos. Los autoriza a título provisional y en espera del triunfo general de la nueva religión entre positivistas, de una parte, y monoteísta, politeísta o fetichistas, de otra. Bien entendido, el matrimonio mixto sólo está permitido a todo positivista lo bastante emancipado de las religiones anteriores para participar pasivamente en cualquiera de sus ceremonias sin ninguna adhesión mentirosa" *(Sistema de política positiva,* t. IV, 408-410). La conversión

la *madurez,* que marca el momento en que el servidor de la humanidad llega a la plenitud de su madurez social; a los sesenta y tres años, el *retiro,* que es el tiempo en que el hombre abdica libremente de su actividad práctica y en adelante no pretende más que una función consultiva; el penúltimo sacramento es la *transformación,* para reemplazar la "horrible ceremonia fúnebre" que son las exequias católicas, como si Comte no se diese cuenta de que toma del *vita mutatur, non tollitur* de la liturgia de la Iglesia la protesta misma que eleva contra ella; en el curso de esta ceremonia, para consolar a los suyos, se les hace esperar la *incorporación* solemne del difunto a la humanidad, que es el objeto del último sacramento, administrado siete años después de la muerte, si el sujeto es digno de él [18].

Incluso para la religión de la humanidad, la propagación de la fe positiva plantea problemas, pero Comte no deja de tener alguna idea de lo que será el porvenir. Sabe que el tiempo trabaja para él. El desarrollo necesario del espíritu positivo, que alcanza su madurez en la obra del primer Gran Sacerdote de la humanidad, garantiza el éxito futuro de la empresa. Tarde o temprano, pero más bien temprano

de la esposa al positivismo es un resultado que se puede esperar siempre.

[18] Sobre este sistema sacramental de la religión de la humanidad, ver el *Catecismo positivista,* 111-121. Sobre los futuros templos del Gran Ser, orientados todos hacia París, pág. 124. Sobre el plan del gran templo de la humanidad, con su sistema de escuelas y de colecciones científicas, págs. 394-396.

si las instituciones se organizan con miras a favorecer su progreso, el positivismo conquistará el gobierno de las sociedades como ha conquistado el de la naturaleza y la nueva religión se extenderá proporcionalmente al progreso del espíritu positivo en el mundo. El núcleo de la futura sociedad universal existe ya y es él el que hemos visto descrito en el subtítulo de *Calendario positivista.* Es la República occidental, que comprende Francia, Italia, España, Inglaterra y Alemania. Comte no ignora la existencia de los Estados Unidos, donde él incluso había pensado ir en su juventud, pero no llega a encontrarles una existencia espiritual clara. Benjamín Franklin, el Sócrates moderno, tiene toda su admiración, pero es un europeo. En cuanto a Rusia, de la que respeta "al noble Zar", le inspira más miedo que confianza. Comte teme de este lado un nuevo universalismo político, cuya capital sería San Petersburgo. No se podría decir que el porvenir no haya justificado sus temores; en lugar de San Petersburgo, basta leer Moscú para que Comte haya tenido completamente la razón.

Toda sociedad política exige una capital, ¿cuál será la de la humanidad? La contestación es asunto de la historia. Desde que se plantea el problema, Comte recae de nuevo en el hábito trazado desde siglos y que sigue naturalmente todo historiador de la civilización occidental. Comienza a su vez, y sin duda de manera completamente espontánea, el viejo tema medieval *de translatione studii.* Existió primero Atenas; después Roma, cuya civilización pasó a Pa-

rís. Es ahí donde reside desde la Edad Media. París es, de hecho, la capital de la República occidental. Al menos en el presente, pero, incluso en el presente, este hecho lleva consigo para Comte una grave dificultad. Al mismo tiempo que sede del poder espiritual de la República occidental, París es la capital política de Francia. Ahora bien, sabemos que Comte insiste en una estricta distinción de los poderes espiritual y temporal. No se preocupa de ver al Gran Sacerdote de la humanidad amenazado en su independencia espiritual por la potencia política del jefe de Estado. ¡Esto no tiene importancia! Si París debe elegir entre seguir siendo la capital de Francia o convertirse en la Roma de la República occidental, Comte no duda un instante de que no haga su elección. Por tanto, he aquí que descentraliza Francia y la divide en 17 provincias. Para usar su propio lenguaje, Comte somete a Francia a una "descomposición política" necesaria para la "reorganización religiosa". ¿Cómo dudará París entre seguir siendo la capital política de Francia y convertirse en la capital religiosa de la humanidad? Este, incluso, no debía ser el último estado de su proyecto. A medida que Comte envejecía, se encerraba más y más en la lógica de su sueño, uno de los más irreales y lúcidos a la vez que la filosofía haya conocido jamás. La humanidad, en la que ya vive y que se identifica en su pensamiento a los límites de la tierra, no podría tener indefinidamente por capital a una ciudad tan puramente occidental como la actual capital de Francia. Por tanto, Comte

prevé el futuro traspaso de París a Constantinopla [19]. Ve ya la tierra en su imaginación cubierta de templos positivistas rodeados de claustros, donde los futuros sacerdotes de la humanidad se iniciarán en paz en los principios de la nueva religión; se prepararán así para su trabajo de directores espirituales del mundo. Sin embargo, los primeros y mejores discípulos de Comte se inquietan por una evolución espiritual que los conduce tan lejos de la ciencia positivista de la que habían partido. Littré, Stuart Mill, y algunos más, desertan uno tras otro de una causa que ya no reconocen como suya. Y, en efecto, Comte habla desde entonces de otra cosa distinta a la síntesis filosófica de las ciencias que les había prometido y procurado al principio. Acaba de terminar la última transformación de la Ciudad de Dios en una ciudad terrestre en la que el hombre es al mismo tiempo dios y sacerdote, y en la que se adora a sí mismo según quiere la razón.

Esta vez la experiencia ha sido llevada con un rigor tan perfecto que se la puede considerar concluyente. Si, nacida de la religión, la sociedad universal vuelve al positivismo de Augusto Comte es que, entre Agustín y él, todo lo demás ha sido ensayado en su lugar y ensayado en vano. No existe ya la Iglesia positivista y el sueño de su fundador ha muerto con él. Ni el aristotelismo escolástico ofrecido por Dante tiene el consentimiento de los hombres, ni la teología

[19] Por un cálculo que recuerda a los de los teólogos cristianos sobre las edades del mundo, Comte "presume que esta revolución final tendrá lugar dentro de siete siglos" *(Catecismo positivista,* pág. 398).

metafísica de Campanella, ni la metafísica teológica de Leibniz, ni la filosofía científica de Comte, han provisto a la sociedad universal del lazo necesario que, desde los tiempos de Agustín, le había ofrecido inmediatamente la Sabiduría cristiana de la fe. Nos queda por deducir la lección de esta experiencia, que ahora tiene veinte siglos. Es posible, y el caso estará lejos de ser único, que, buscando una sociedad universal por los únicos caminos de que dispone el hombre sin Dios, nuestros contemporáneos quieran un fin cristiano, sin querer el medio cristiano. Esta lección será, pues, simple: a menos que nos acerquemos una vez más a la falsa unidad de cualquier imperio fundado sobre la fuerza, o de una pseudo-sociedad sin lazo común de razones y corazones, es necesario renunciar al ideal de una sociedad universal, o volver a pedir el lazo a la fe cristiana. Puede existir una ciudad de hombres, y no se hará sin los políticos, los juristas, los sabios y los filósofos, pero menos aún se hará sin la Iglesia y los teólogos.

X. LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD UNIVERSAL

Los principios del problema, cuya evolución en el tiempo hemos seguido, no son ni muy numerosos ni difíciles de conocer; pero como ellos se mezclan constantemente con otros, que son los principios de problemas diferentes, no será superfluo clasificarlos.

En primer lugar, toda esta historia presupone que la definición agustiniana de un pueblo sea verdadera e incluso la única verdadera, al menos en cuanto al sentido y cualesquiera que sean los términos que se usen para expresarla. Admitir su verdad no implica que todos los grupos humanos que llamamos pueblos satisfagan las exigencias de esta definición. Muy pocos hombres están unidos por su amor común de bienes realmente idénticos, pero sólo forman un pueblo en la medida en que están unidos. El reino mineral, vegetal o animal es sólo una metáfora. La sociedad propiamente dicha no comienza

más que con la razón, es decir, con el hombre. La fuerza física es ciertamente un lazo, pero no un lazo social. Sólo hay sociedad donde la concordia de la razón y de los corazones une a los individuos y a las personas. Entonces forman un pueblo y la concordia es el lazo.

Esta historia presupone además que el cristianismo haya revelado la idea de una sociedad religiosa fundada sobre la fe en Jesucristo, abierta a los hombres de toda raza y de todo país, con la sola condición de que vivan de la fe. San Agustín llama a este pueblo la Ciudad de Dios, cuya operaria en el tiempo y en este mundo es la Iglesia de Cristo. Esta Ciudad, que incluye a los muertos y a los que están por nacer, lo mismo que a los vivos, satisface exactamente la definición de un pueblo, ya que nace de un amor común hacia un bien común conocido de manera idéntica gracias a la unidad perfecta de la fe.

En este sentido, el problema de la Ciudad de Dios se confunde prácticamente para nosotros con el de la Iglesia, cuya función propia es la de conducir a los hombres hacia el reino de Cristo, que es el Reino de los Cielos. Es en otro plano donde aparecen las dificultades. Ningún ciudadano de la Ciudad de Dios pertenece a la ciudad terrestre, que es la antítesis de la anterior, pero todos pertenecen a cualquier ciudad temporal. Por tanto, cada uno de ellos posee, si puede decirse, un doble juramento de fidelidad [1],

[1] La observación vale indistintamente para todos los hombres, ya que los que no pertenecen a la Ciudad de Dios, por ese mismo hecho, son ciudadanos de la *Civitas terrena*, en la que la incidencia sobre lo temporal no es ni

y el hecho de que uno de ellos sea natural y el otro sobrenatural no suprime el problema, ya que, al introducir un pueblo cristiano en lo temporal, la Iglesia no suprime el tiempo. Crea, en el tiempo, un pueblo cuyo comportamiento temporal es el de un pueblo cristiano. Las costumbres comunes a los pueblos, por el hecho de ser cristianos, constituyen la civilización cristiana. El conjunto de pueblos unidos por su amor hacia el bien común de la civilización cristiana constituye la Cristiandad.

Uno de los aspectos más curiosos de este problema es que haya continuado hasta ahora, por decirlo así, al margen de su teología propiamente dicha. Esta no es una cuestión clásica, análoga a aquellas que estamos seguros de encontrar en cualquier comentario sobre las Sentencias o suma de teología y que hasta se puede predecir con toda seguridad en qué parte de estas obras se encontrará. San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo Ockham tienen una doctrina definida sobre las relaciones del poder temporal y el espiritual, o del Im-

menos visible ni menos poderosa que la de la Ciudad celeste. Jamás se ha visto esto más claramente que hoy. El marxismo es la tentativa más sostenida que el mundo ha conocido jamás para establecer la perfecta coincidencia entre la ciudad temporal y la ciudad terrestre. Prepara activamente el reino del Anticristo. La jurisdición de la Iglesia sobre lo temporal tiene precisamente por objeto prohibirle ponerse al servicio de la ciudad terrestre y ponerle al servicio de la Ciudad de Dios. La doctrina de Santo Tomás, en el *De regimine principum*, referente a la subordinación jerárquica de lo temporal a la Iglesia, define el fundamento de ésta con una claridad perfecta: ésta es una subordinación de medio a fin.

perio y el Papado; pero nuestro problema, que es el de la Ciudad de Dios en peregrinaje por el tiempo, con sus consecuencias posibles para la organización de la tierra, la unificación política del globo y el advenimiento de una era de justicia temporal y de paz, si se le ve resplandecer en la obra de raros visionarios como Bacon y Dante, queda generalmente en el último término de la especulación cristiana.

Sin embargo, este problema está ciertamente ligado a otro, que ocupa en la teología un puesto central que no se puede desconocer: el de la fe y su propagación entre los hombres.

Como teológico, este problema supera la competencia del filósofo y más aún la del historiador. Lo único que este último puede hacer es observar la forma en que se ha planteado. Este es el inmenso problema teológico-apologético y no es simple. Reducido a sus principios esenciales, se reduce a saber cómo se puede universalizar una verdad de fe que trasciende esencialmente el poder de la razón demostrativa. De una parte, Dios ha encomendado a sus apóstoles y a sus sucesores la misión de enseñar a todas las naciones; de otra, la enseñanza que les ha encargado transmitir es la fe en el Hijo de Dios y la esperanza en su Reino, prometiéndoles además que estaría con ellos en su tarea hasta la consumación de los siglos. Hace veinte siglos que dura la obra y los predicadores del Evangelio se encuentran con las mismas dificultades: es bueno, justo y necesario acumular razones para creer; es posible demostrar que el hombre debe creer la palabra de Dios; es

posible demostrar cuál es la palabra de Dios y que lo que enseña es racionalmente verdadero o racionalmente posible; ciertos teólogos, como Anselmo y Duns Escoto, se esfuerzan en dar las demostraciones necesarias de su posibilidad; sin embargo, cuando se ha dicho todo, la fe no es naturalmente transmisible como simple demostración racional; no resulta de un simple asentimiento a la evidencia del conocimiento intelectual, sino de un consentimiento en el que la voluntad toma parte, y, precisamente por esto, el problema consiste en saber cómo universalizarla.

Asegurémonos primero de este punto. Si hay un teólogo del que no se pueda dudar que ha dado confianza a la razón, es Santo Tomás de Aquino. Su *Contra gentiles* contiene, en el libro I, capítulo 6, una exposición de los motivos que provocan la aceptación, por medio de la razón, de las verdades que la exceden. El cristianismo no conquista, como el islamismo, por la fuerza de las armas; no seduce a los hombres con la promesa del placer; los llama al desprecio del mundo y al amor de las cosas invisibles, por las que les pide la renuncia a todo lo que arrastra de ordinario el consentimiento de los hombres e incluso, si es necesario, a sufrir persecuciones por la verdad. En suma, el cristianismo habría tenido todas las posibilidades contra él, si Dios no hubiese apoyado su predicación por milagros que rebasan los medios naturales de que disponen los hombres. Al probar así que era El quien hablaba, Dios ha probado al mismo tiempo que era razonable creer en la

verdad de su palabra, incluso cuando la evidencia de esta verdad escape a la razón natural. Si a esto se añade un milagro más sorprendente todavía que la curación de las enfermedades o la resurrección de los muertos: la inspiración divina de los Dones del Espíritu Santo colmando instantáneamente de elocuencia y de sabiduría espíritus simples y sin instrucción, se comprenderá que una muchedumbre de ignorantes y de sabios haya abrazado la religión cristiana. Sin embargo, cuando se ha dicho todo, un asentimiento fundado sobre milagros es él mismo milagro. Es incluso—dice Santo Tomás—el mayor de los milagros ver a los espíritus de los mortales dar su asentimiento a esta fe cristiana, cuya enseñanza excede al alcance del entendimiento humano, refrena voluptuosidades carnales y enseña a despreciar las cosas visibles del mundo para aspirar a las invisibles: *quobus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est et manifestum divinae inspirationis opus.* Toda esa exposición es un comentario a la epístola a los Hebreos 2, 3; concuerda perfectamente con la enseñanza constante de Santo Tomás sobre la naturaleza de la fe: *fides non habet inquisitionem rationis naturalis demostrantis id quod creditur* (2-2, q2 a1 ad1 m.); él toma de nuevo finalmente la doctrina constante de la Iglesia desde San Pablo: *fides est non apparentium* (Heb 11, 1). Además en esto es la fe religiosamente meritoria: no hay mérito en reconocer lo que se puede demostrar.

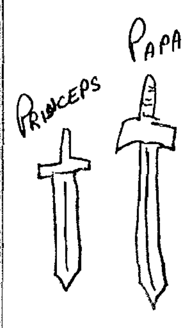
Esta naturaleza de la fe se encuentra en el origen

de nuestro problema; impone a los operarios de la Ciudad de Dios la tarea literalmente "sobrehumana" de obtener del entendimiento humano la aceptación de una verdad que no es naturalmente demostrable. La fe no solamente no es naturalmente transmisible por vía de simple demostración racional, sino, más aún, precisamente como fe no tolera ni siquiera la búsqueda: *non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur.* La fe no es búsqueda, sino paz en la adhesión a la palabra de Dios. Los grandes escolásticos no se han equivocado; todo su esfuerzo de intelección se movía en el interior de la fe y del misterio, que ninguno de ellos quería evacuar. Su teología era búsqueda, pero una búsqueda que, sin el reposo de la fe, no habría tenido objeto. Por eso defender y propagar la fe por la teología les parecía el único medio posible para constituir una ciudad común a todos los hombres, la única sociedad universal, cuya noción existió clara en sus espíritus, no fue ni la República de los creyentes, ni la Cristiandad, sino la Iglesia. Hoy día su posición sigue siendo buena, y es la única clara y verdadera al mismo tiempo. La Iglesia es la Jerusalén terrestre que prepara en el tiempo la realización de la Jerusalén celeste; es la sociedad perfecta que forman los cristianos precisamente como cristianos, la única sociedad, en suma, cuya esencia misma es ser cristiana. Si existen otros tipos de sociedades que pretenden el título de "cristianas", todas presuponen la Iglesia y ella misma no presupone ninguna. Es la sociedad

cristiana integral, que se basta a sí misma y es completa por definición.

De ahí se sigue que todo proyecto de una República cristiana que extienda las fronteras de la Iglesia a lo temporal, postula la existencia y el reconocimiento previos de la Iglesia. Decimos de la Iglesia y no de una Iglesia, ya que si quiere ser universal, esta sociedad se quiere *una*, y si se quiere *una*, debe ser una extensión en lo temporal de una sola y misma Iglesia de la que tome su unidad.

Ni siquiera esto basta. Para tomar de ella la unidad, toda sociedad que apela a la Iglesia debe aceptar su jurisdicción religiosa, y, con mayor razón, moral, es decir, extendida a todo el orden temporal en la medida en que se le plantean problemas de moralidad. No son éstos los únicos que se le presentan, pero se plantean en todas partes: a propósito del orden político y social, cuya tranquilidad se llama paz; a propósito de la guerra, que puede ser justa e injusta, pero que, en ningún caso, escapa a las reglas del derecho y de la moral; a propósito de los gobiernos y gobernantes, ninguno de los cuales está por encima de las leyes de Dios ni de los deberes que estas leyes les imponen. Poco importa en el fondo que se la llame directa o indirectamente, con tal que esta jurisdicción sea reconocida en los términos mismos y en el espíritu en que la define Santo Tomás de Aquino: En materia espiritual vale más obedecer al Papa; en materia temporal es mejor obedecer al príncipe, pero más todavía al Papa, que ocupa la cumbre de los dos órdenes (*In II Sent.*, d. 44, expos.



textus ad. 4 m.). El sentido de estas palabras está claro. Lo espiritual no está sometido a lo temporal; el príncipe que tiene autoridad en lo temporal no la tiene, por tanto, en lo espiritual; pero lo temporal está sometido a lo espiritual; el Papa, que tiene autoridad en lo espiritual, la tiene también en lo temporal, en la medida en que éste viene de aquél. La fórmula es simple y basta aplicarla para ver que posee un sentido preciso. El Papa no es el soberano político de ningún pueblo de la tierra, pero tiene autoridad soberana sobre la manera en que todos los pueblos conducen su política [2]. Como vicario de

[2] Los principios en discusión son tan complejos que no cesan de renacer innumerables malentendidos sobre este punto. Por una parte, el Papa no es rey, presidente o primer ministro de ningún pueblo particular. En tanto que la política de un pueblo es un conjunto de medios temporales, utilizados con miras a fines temporales, el Papa no "hace política". Pero esto no significa que no "se ocupe de la política", proposición manifiestamente falsa (recordar León XIII y su política de reunión con Francia) y además absurda. Esto no significa incluso que su acción sobre lo político no sea más que indirecta; es absolutamente directa e inmediata, pero de otro orden. El Papa ejerce una acción directa sobre la política, como la gracia sobre la naturaleza y la fe sobre la razón. Esto es lo mismo. Y como esta acción sobre lo temporal no puede ejercerse más que en lo temporal, existe necesariamente una política de la Iglesia, dirigida en el mundo por la persona del Soberano Pontífice que, en efecto, actúa como soberano. Lo que mantiene la distinción de los órdenes no es que la jurisdicción de la Iglesia sea "indirecta"; es que promulga sobre lo temporal con miras a un fin no temporal y que interviene en la política de los pueblos con miras a resultados específicamente distintos de los que ellos mismos visan inmediatamente por medio de lo que llaman política. Por esto, los

Cristo Rey, los juzga a todos en Su nombre y en virtud de Su autoridad.

Es fácil prever qué reacción se espera de tales palabras; pedimos, sin embargo, que antes de batirse contra fantasmas, se acepte oír esta respuesta en función del problema, cuyos principios históricos hemos estudiado primeramente. Incluso si tuviese la fuerza, la Iglesia no querría recurrir a ésta para suprimir las demás religiones; *non violentia,* dice Santo Tomás *(Contra Gentiles,* I, 6); la predicación por las armas no conviene a los enviados del Príncipe de la Paz. Igualmente, la Iglesia no sueña con imponer su jurisdicción en lo temporal por la violencia o por el engaño; todavía no posee los medios y, aunque los tuviese, no servirían en absoluto su fin [3]. Se trata

medios de su acción política son otros. El poder efectivo de la Iglesia en el mundo, en fin de cuentas, reposa sobre la difusión y profundidad de la fe.

[3] Nos parece impropio describir la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal como "indirecta". Además esto no es necesario para salvaguardar la distinción entre lo espiritual y lo temporal, que es la de la gracia y la naturaleza, vistas bajo uno de sus aspectos particulares. La gracia no suprime la naturaleza; la revelación no suprime la razón; la Iglesia no suprime el Estado; el Papa no desposee al César: la gracia perfecciona y restaura la naturaleza en todos los órdenes, precisamente porque ella misma no es naturaleza. No quita el *esse;* confiere el *bene esse.* Por eso, incluso si el pueblo es el César, el Papa tiene derecho al gobierno directo sobre él, pero no lo gobierna como un César. Para tomar de nuevo la fórmula de Pascal, "esto es de otro orden y superior". No hay otra causa de la visible exasperación de que dan prueba contra la Iglesia los diversos candidatos al imperio del mundo. Los efectos jurídicos y temporales de la jurisdicción de Roma nacen de una causa que, precisamente porque no es ni política ni temporal, les

aquí de otra cosa. Nos dirigimos a aquellos, más numerosos de lo que se cree, que querrían construir la sociedad universal, cuya idea ha revelado al mundo la Iglesia, sin aceptar la unicidad de la Iglesia

escapa. Sus armas, que son las de la fuerza física, pueden devastar la cristiandad y desolar la Iglesia, pero, finalmente, no pueden nada contra la fe. Ya que ella también es de otro orden y superior. Así se comprende, sin introducir una distinción en la que la intención es sana, pero el fundamento dudoso, que lo religioso circule en la totalidad de la política y la rija desde dentro sin mezclarse en ella. "*Subjiciens ei principatus et potestates*", se lee el Viernes Santo en la Misa de Presantificados. La Iglesia ruega por esto, y esto mismo es lo que desea. Sin embargo, no se trata de quitar al César lo que es del César, sino de comprender que lo que es del César pertenece primero a Dios.

Es éste un punto que una simple fórmula no basta para definir. Recientemente se decía: El Estado no es un instrumento al servicio de la Iglesia, e inversamente. El pensamiento del autor es probablemente sano, pero la frase deja escapar por todas partes la realidad que intenta expresar. El Estado es un instrumento al servicio de los fines religiosos de la Iglesia; lo admita o no, es él quien está ahí para ella. Inversamente, es absolutamente cierto que la Iglesia no es un instrumento al servicio del Estado; pero no es menos cierto que, puesto que ella misma sirve a un fin superior al del Estado, éste tiene necesidad de la Iglesia, que, aunque no le haga ningún "servicio", le hace mejor. Por esto la jurisdicción religiosa de la Iglesia, aun sin cambiar en manera alguna de naturaleza, tiene incidencias políticas directas. No podría ejercerse en lo temporal sin tenerlas. Por la misma razón no hay que esperar que aquellos que niegan la existencia del orden sobrenatural y religioso acepten que la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal no sea esencialmente política. Puesto que todo es político para ellos, la jurisdicción que ejerce el Papa lo es por definición. Por ejemplo, si el Papa prohíbe votar por el comunismo, todo comunista verá una intervención política en una decisión religiosa, cuya incidencia directa sobre la política es manifiesta. Se equivocará de hecho y de dere-

ni aceptar su jurisdicción. Nadie los obliga a querer tal sociedad, pero si la quieren, y con razón, como un fin deseable en sí, deben querer también los medios. No hay violencia ni intolerancia en hacer observar que es simplemente contradictorio querer un fin y rehusar los medios.

Esto es, sin embargo, lo que ocurre en nuestros días. En el mes de octubre de 1933, en la reunión de clausura del VI Congreso Católico de la Iglesia Episcopal, que tuvo lugar en Filadelfia, el obispo protestante William T. Manning, de Nueva York, declaraba con fuerza que "los espíritus humanos están abiertos al ideal de una Iglesia una, católica y universal, como testimonio de la unidad de la humanidad. Ninguna religión, sea la de una secta, una provincia o un país, o simplemente individualista, podría satisfacer hoy día los corazones o las imaginaciones de los hombres. El ideal de una Iglesia católica con las dimensiones del mundo, de la sociedad divina de la que Cristo es jefe y piedra angular, es el único lo bastante capaz para responder a las miras y aspiraciones de nuestro tiempo". ¿Quién de nosotros no aprobaría estas palabras? [4]. Solamente que no deben

cho: hay un error irremediable mientras subsista la ilusión de la perspectiva, pero que no deja de ser un error. Lo hemos dicho ya; la verdad parece ser que la Iglesia no hace política jamás, pero se ocupa siempre y con derecho. Tiene autoridad religiosa directa sobre la política en razón de las implicaciones morales y religiosas, es decir, según la fórmula tradicional, en tanto en cuanto la política interese, positiva o negativamente, a la fe y a las costumbres.

[4] Hemos tomado estos textos del *New York Times* (viernes 27 de octubre de 1933): "Nosotros no vamos a introducir la política en la religión—decía el obispo Manning—,

ser separadas del comentario. No se trata en absoluto —decía inmediatamente el portavoz de la misma Iglesia—de una reunión con Roma bajo la autoridad del Papa. "No puede haber unión completa con Roma—decía por su parte George Craig Stewart, obispo protestante de Chicago—mientras que Roma no haya abandonado su postulado según el cual no se es católico a menos que no se esté en comunión con Roma" *(New York Times,* 27 octubre 1933). En suma, la primera condición requerida para que sea posible una sociedad religiosa universal es que la única Iglesia que sea una renuncie primero a su ser, abdicando de su unidad.

No se trata aquí, y esperamos que se sienta, de una refutación dialéctica. La eficacia de ésta sería mediocre, como de costumbre. Es vano querer dar al interlocutor una respuesta para la que él mismo no tenga respuesta, porque siempre tiene una; la única cosa importante es buscar con él una respuesta a su propia pregunta. Sin una verdad cristiana no podrá existir ni Iglesia cristiana ni sociedad cristiana. Sin una verdad única, no podría haber Iglesia única ni sociedad cristiana verdaderamente única. En la desunión

pero introduciremos la religión en la política y en toda la vida entera. Nos incumbe hacer ver que pertenecer a la Santa Iglesia Católica no es un asunto de teología y teoría solamente, sino de vida y práctica." Sin duda, pero ¿cómo obtener una Iglesia "Católica" si no se está de acuerdo sobre la teología y la teoría? Sin embargo, el despacho de dos obispos del Congreso no tenía inconveniente en declarar al día siguiente, según el mismo periódico, que el fin del movimiento no era "la reunión con Roma bajo la autoridad espiritual del Papa". Se podría dudar.

de hecho en que nos encontramos la tolerancia neutra de las iglesias es una cosa excelente, pero sería mucho mejor que no tuviese ocasión para ejercerse. En todo caso, no podría pasar por una unión y menos aún por una unidad. Se puede no querer jurisdicción, pero no querer una y rehusar la autoridad. "El deber imperativo del protestantismo—dice un protestante—es la paz mundial. Si el protestantismo no quiere tolerar una autoridad como la de Hildebrando, lo que es ciertamente el caso, entonces, ¡por amor del cielo!, que él mismo sugiera una jurisdicción más eficaz"[5]. Sí; pero si es incapaz de sugerir una, que renuncie a realizar la unidad espiritual y temporal de la tierra, o—¡por amor del cielo!—que acepte la jurisdicción de Hildebrando.

Si se desprende una lección de la historia de la Ciudad de Dios y de los avatares que ha sufrido en el curso de los siglos, es, primero, que no es transformable; pero, también, que toda tentativa para usurparle el título y el fin lleva la desgracia a las sociedades humanas que pretenden realizarla sobre la tierra. El rasgo común a estas tentativas es sustituir el lazo de la fe por un lazo humano, como la filosofía o la ciencia, con la esperanza de que éste se universalizará con más amplitud que la fe y, por lo mismo, facilitará el nacimiento de una sociedad temporal universal. La operación se paga generalmente con el fracaso. Importa saberlo y decirlo en un mo-

[5] S. Parkes Cadman, *Christianity and the State* (N. Y. Macmillan 1924), particularmente cap. IX: "The Challenge to Protestantism".

mento en que los espíritus se esfuerzan por dar un sentido a nociones tan importantes como las de Europa y humanidad. Nada más legítimo que el ideal cuyo nombre lleva cada una, pero éstos son proyectos de sociedades temporales, es decir, no exclusivamente materiales, pero concebidas con miras a asegurar a los hombres más felicidad en esta vida, y, ante todo, aquella que es condición para las demás: la paz. Esta vez se trata de la paz tal como la da el mundo o, al menos, de aquella que se querría que supiese dar mejor.

Cualquiera que deba ser un día su forma, Europa no podrá ser más que una realidad geográfica, económica, política y social, tan fecunda en realizaciones espirituales en el porvenir como lo fueron, en el pasado, los pueblos que la compusieron; más fecunda, si es posible, y, sobre todo, esperémoslo, más feliz; pero sería imprudente cargar su noción con un sentido místico que nada la destina a llevar. Sabremos lo que es Europa cuando conozcamos su estructura y sus fronteras políticas; siempre será peligroso erigir esta Europa real en una especie de Iglesia temporal, creadora y portadora de la verdad universal, que es la única capaz de unir a los hombres. Los pueblos de Europa han sido poderosos transformadores y multiplicadores de bienes espirituales que han recibido de todas partes, desde la antigua Caldea y el fabuloso Egipto hasta Palestina, y que no podrían pertenecerles en propiedad porque son universales con pleno derecho. Lo que es verdad en Europa lo es también en América, de cualquier orden de

verdad que se trate. Lo que es bello en Europa lo es también en América, sea cual sea el arte de que se trate. Y sería deplorable que el nacimiento de Europa fuese la ocasión de un nuevo nacionalismo de las cosas del espíritu, un poco más amplio en el espacio, pero no más inteligente que el antiguo. Sería deplorable que nos atribuyésemos sin motivo, en esta ocasión, el nuevo mito del "hombre europeo" que nos amenaza, sin saber demasiado cómo definirlo, sino, como se ha propuesto sin ironía, por doble oposición; de una parte al hombre ruso y de la otra al americano. Cuanto más firmemente queramos una Europa política más importa no hacer de ella una quimera espiritual [6]. Hay que resignarse a esto de antemano: el hombre de Europa será un hombre entre todos los demás, sin privilegios espirituales, y que valdrá exactamente lo que llegue a ser. En el mal, como en el bien, todo lo que se haga en Europa será igualmente europeo.

Es tanto como decir que Europa misma no puede nacer más que como un país del mundo entre los otros. La aspiración confusa de los hombres de hoy hacia "un solo mundo", tan fuertemente expresada en el libro de Wendel Wilkie, es un signo cierto de que la tierra que trabaja alumbra su unidad. Este

[6] Sin esperanzas se ha propuesto recientemente definir al europeo como al hombre de la contradicción, simbolizado por el descuartizamiento de la cruz. Este símbolo es importado de Asia. Reconozcamos, sin embargo, que esta definición es irrefutable. ¿Cómo hacer ver que una noción cualquiera del europeo es falsa si cuanto más contradictoria mejor se aplica? Desgraciadamente es imposible verificar aquello que por su propia inconsistencia se sustrae a la refutación.

nacimiento no se producirá sin dolores, y no sería prudente multiplicarlos a placer, adentrándose de antemano en caminos sin salidas. El peor error sería imaginar a Europa, o incluso a la humanidad, como un perfeccionamiento de la noción de Iglesia universal, o como la verdadera Ciudad de Dios. De cualquier manera que se organicen y se unan, las sociedades temporales no formarán jamás otra cosa que una sociedad temporal, más vasta, pero de la misma naturaleza. Nada es más cierto que esta sociedad tenga lazos espirituales y que algunos de ellos sean valores universales. La ciencia, el arte, las letras, el Derecho, la filosofía e incluso tantas técnicas de las que se espera que cada día sean menos perjudiciales y más humanas, son otras tantas fuerzas que, por su naturaleza espiritual y su alcance universal, no cesarán de unir cada vez más estrechamente a los hombres. Pero la amplitud de una sociedad no cambia su esencia. Para ser algo más que un conglomerado de pueblos más o menos empíricamente impedidos de dañarse mutuamente es necesario que esta sociedad viva de una verdad única. Para llegar a ser *un* pueblo tendrá que realizar a su vez la definición propuesta por San Agustín: un conjunto de hombres que comulgan en el amor de un mismo bien [7].

DD.HH

[7] Sin gran esperanza de evitar confusiones, de todas formas inevitables, expresamos, sin embargo, el deseo de que no se nos haga negar lo que no hemos afirmado y que nosotros no tenemos necesidad de afirmar porque no entra en nuestro tema. Nosotros no hemos emprendido la tarea de demostrar en qué condiciones temporales sería posible una

¿Cuál será este bien? Si tiene un sentido la historia de los cambios de la noción de Ciudad de Dios desde la Edad Media, significa que no se ha encontrado todavía, aparte de la fe, un universalismo de la razón capaz de reemplazarla. Por paradójico que sea, el resultado de la experiencia es claro: incluso donde la razón divide, une la fe. ¿Es esto una paradoja? Sin excepción alguna, todos los teólogos enseñan que la verdad de la palabra de Dios es más cierta y más infalible que las mismas certezas de la razón natural mejor establecidas. Si se ve con cuida-

sociedad europea o humana, sino de señalar la condición cristiana en la cual el rechazo u olvido la haría imposible. Lejos de minimizar su importancia estimamos que las técnicas jurídica, política, económica, industrial y financiera son aquí de primera necesidad. Esto es todavía más verdadero respecto a la fuerza unificante de los universalismos temporales de la verdad natural en todos los órdenes. Al contrario, a menudo hemos deplorado ver el deber urgente de la organización técnica, sacrificado en su explotación por sutiles nacionalismos, viejos o nuevos, que la utilizan con vistas a fines propios, o a quimeras cuya persecución desvían de su verdadero fin. Si se preparase primero el cuerpo, encontraría su alma. Solamente, cuando todo se ha dicho, la condición religiosa sigue siendo necesaria al éxito de la empresa. De todas maneras, es indudable que jamás será completo. Por el hecho mismo de que es una concordia y, por consiguiente, un consentimiento, un pueblo puede chocar con la negación de pertenecerle. Aparte los que se niegan, no integra verdaderamente más que a aquellos que no hacen más que soportarlo: las piedras de la ciudad, que no son piedras vivientes. Pero precisamente la ciudad temporal se universalizará tanto más seguramente y se hará tanto más verdaderamente "un pueblo" cuanto más completamente se ordene al fin de la Iglesia, que es la Ciudad de Dios. Se puede temer que se niegue. En todo caso continuará buscando en vano a través de falsos órdenes y de unidades falsas. En una palabra, continuará queriendo ser, sin llegar jamás a existir.

do, lo que en el plano completamente empírico de la historia se presenta, de hecho, como una paradoja, aparece como una verdad de derecho en el plano trascendente de la teología. No es sorprendente, pero sí necesario, que cuando las razones llegan a los más altos inteligibles, cuyo conocimiento es el fin último del hombre, el perfecto y estable acuerdo de las luces naturales depende de una luz sobrenatural que los una. Tampoco es sorprendente, por tanto, pero sí necesario, que el acuerdo de los hombres en el amor de un bien común temporal del hombre, en la medida en que la razón natural permita conocerlo y conseguirlo, sólo engendre una sociedad real, ciertamente, pero que vive de un orden provisional y está dotada de una unidad imperfecta. En la medida en que, como esperamos, la sociedad humana de mañana es realizable, le hará falta no sólo que no se tome a sí misma por una Iglesia, sino también que acepte de la Iglesia la unidad perfecta hacia la que tiende y que es incapaz de darse a sí misma.

Nosotros lo olvidamos, y he aquí que vuelve a pasar ante nuestros ojos el cortejo de las antiguas respuestas, ensayadas veinte veces, veinte veces refutadas por los hechos y, sin embargo, siempre las mismas. Se nos ofrece un imperio universal como en los tiempos de Alejandro Magno, de Augusto, de Napoleón I o aun de otros que hemos conocido después. No es del todo cierto que los imperios sean perjudiciales ni siquiera inútiles. Varios de ellos han contribuido a disminuir la división política de la tierra, aunque fuese a precio de grandes sufrimien-

tos, y nada prueba que haya pasado su hora. Sólo que, si es bastante difícil prever la elección del destino, se sabe mejor cómo marchará la aventura una vez comenzada. Incluso James Bunham, que proponía recientemente un "Imperio mundial americano", es decir, una "federación mundial creada y dirigida por los Estados Unidos", veía claramente, por una parte, que la "Federación mundial rusa" es una posibilidad igualmente abierta; por otra, que incluso un Imperio mundial tan generosamente intencionado como el de los americanos y que, al principio, sólo sería una "asociación protectora de pueblos", podría degenerar en un despotismo tiránico por parte de la nación inicialmente protectora. Que se trate de una simple posibilidad, como en este caso, o de una absoluta certeza, como en el caso de un Imperio ruso, el resultado final seguirá siendo el mismo; habría un Imperio, es decir, una sumisión al poder, no una unión de corazones, o sea, una sociedad [8]. La última

[8] Después de haber reflexionado largo tiempo nos ha parecido que el marxismo no estaba evidentemente incluido en la historia de nuestro problema. En cuanto ciudad del hombre, erigida contra la Ciudad de Dios, la sociedad universal de Marx no solamente no añade nada al ateísmo de Comte, sino que, analizada, se revela incomparablemente más pobre de contenido. Seguramente éste es otro signo de nuestro tiempo y, como tal, la noción es digna de estudio, aunque no añadiría nada a lo que sabemos ya. Además, sobre todo, el materialismo dialéctico de Marx es completamente extraño, de hecho como de derecho, a la gran tradición de una sociedad espiritual fundada sobre el solo reconocimiento de una misma verdad por hombres que comulgan en un mismo amor. Persuadido después de Condorcet de que el progreso de la humanidad es, a fin de cuentas, fatal, Marx no ve, sin embargo, la causa en una

tentativa conocida para definir una verdad común a todos los hombres, y hacer de su amor el lazo de una verdadera sociedad, es la de Augusto Comte [9].

optimista filosofía de las luces, sino en la eficacia de leyes económicas necesarias, cuya torpeza puede atrasar el efecto, aunque finalmente no pueda impedirlo. Ya no es el espíritu el que dirige, sino la materia. Se admita o no su doctrina, el mismo marxismo de Marx termina en la visión de una humanidad ligada al fin por la sumisión consciente al mismo determinismo, menos diferente de la aceptación estoica que se piensa y que, de Agustín a Comte, ninguno de los que hemos examinado llamaría una sociedad. Comte consideraba al positivismo como el único antídoto eficaz contra el comunismo. Añadamos que de Lenin a Stalin el marxismo no ha hecho más que descender la pendiente del imperialismo político. En el momento en que escribimos estas líneas, los candidatos al imperio universal se encuentran en Moscú.

[9] Decimos una sociedad fundada sobre el mismo amor a la misma verdad. Este es un punto que hay que comprender, ya que escritos recientes firmados por filósofos tienen por acordado que la Iglesia y el marxismo son totalitarismos del mismo género. No hay nada de esto por la simple razón de que el fin de la Iglesia difiere del de los Estados, y no solamente el fin, sino, como hemos dicho, los medios. Nada lo demuestra mejor que sus respectivas actitudes en materia de verdad doctrinal. Esta es la verdad del cristianismo que hace y mantiene a la Iglesia, cuando los Estados y los partidos hacen y mantienen, mientras que duran, la verdad de las doctrinas que defienden. Ahora bien, puesto que apelan a verdades temporales, el artificio salta a la vista y en ninguna parte más visiblemente que en el marxismo, convertido en leninismo, después en stalinismo y que, sin embargo, se atribuye la misma verdad "científica" a la que se remitía, hace más de cien años, el *Manifiesto comunista*. Si es la misma, nos encontramos en presencia de un fenómeno único en la historia de los tiempos modernos: un sistema "científico" con un siglo de vida y, sin embargo, aún verdadero. La noción de dogma religioso tiene un sentido y por esto es religioso: porque siendo eterno se impone inmutablemente a los fieles que le sir-

Esto no prueba que deba seguir siendo la última; pero, puesto que la verdad a la que Comte apela es la ciencia positiva, es difícil imaginar que la razón natural pueda proponer en adelante un lazo cuya universalidad sea más estrictamente natural. Lo que hace del comtismo una experiencia decisiva es que, para extraer un lazo social, su autor ha debido organizar previamente la verdad objetiva de la ciencia en función de un principio subjetivo. El fundador del positivismo ha demostrado expresamente que lo que hoy se llama positivismo absoluto, o puro, es imposible. Por esto mismo ha demostrado que la ciencia de las cosas no podría ser la verdad unificadora de los hombres ni el lazo de su sociedad.

Queda por tanto que, en la medida en que se haga, la sociedad temporal de los hombres no realizará jamás sino una imagen de la sociedad sobrenatural y perfecta que es la Ciudad de Dios. La Iglesia ha propuesto primero a los hombres, por medio de San Agustín, el ideal de una sociedad de hijos de Dios unidos a El y entre ellos por los lazos de la fe, de la esperanza y de la caridad. En efecto, se han dicho, ésta es la única sociedad digna de tal nombre, pero la vamos a hacer nosotros mismos, en la tierra, con miras al hombre y por sus propios medios. Se sabe el resultado, y además San Agustín lo había previsto. Se llama Babel, o la confusión. Este es el

ven; la noción misma de dogma científico es absurda, y esto porque en lugar de servirle los fieles deben imponérsele con el fin de servirse de él. El Partido no tiene razón porque la doctrina es verdadera; la doctrina es verdadera porque el Partido siempre tiene razón.

Ciudades terrenas sin cristianismo son LOCURA. (O, al menos, sin MYSTERIA, sin locura).

caso tipo de estas ideas, de las cuales G. K. Chesterton decía que el mundo estaba lleno: una idea cristiana convertida en locura. Su familia es numerosa, pero fácilmente reconocible: es la de fines divinos que el hombre empieza a confiscar en su propio provecho cuando llega a creerse el inventor. La serie de metamorfosis de la Ciudad de Dios no tiene otro sentido. Esta es la historia de un esfuerzo obstinado para hacer de esta ciudad eterna una ciudad temporal, sustituyendo la fe por cualquier lazo natural concebible como fuerza unitiva de esta sociedad. ¿Se sigue de ahí que la Iglesia trabaje contra la ciudad de los hombres? Todo lo contrario. Los que trabajan contra ella son los que, animándola a que se tenga por un sucedáneo de la Iglesia, hacen la noción contradictoria y el nacimiento imposible. Todo debe ser puesto progresivamente en marcha para construirla, comprendidas las fuerzas espirituales, cuya universalidad misma las habilita para esta tarea: la ciencia, el arte, el derecho y la moral. No se puede dudar de que una sociedad humana de cualquier tipo pueda nacer al término de esos esfuezos, pero será tanto menos indigna del título de sociedad cuanto más y mejor se ordene hacia la sociedad perfecta que no podría ser y ante la cual su propio fin no es más que un medio. Comprometidos como hombres y como ciudadanos en la obra de asegurar el bien común de sus ciudades temporales, los cristianos, como tales, se encuentran cargados de una responsabilidad más alta todavía: la de mantener y extender la información de lo temporal por el cristianismo en

Ciudades sin Dios son cristianism enloquecido.

todas partes donde se encuentren y en todos los terrenos donde les sea dado actuar. Para volver a tomar una palabra varias veces secular, pedimos a los teólogos que digan si conviene o no designarlos, bajo este título, con el nombre de Cristiandad.

Con cualquier nombre que se le designe, este pueblo cristiano es el mismo que la epístola a Diogneto y *La Ciudad de Dios* describían ya como esparcido por el mundo, de la misma manera que el alma está en todas partes copresente con el cuerpo que anima. No hay otro ser que el de la Iglesia, ni otro fin que el de la Iglesia, y no se le podrá conseguir más que bajo la dirección de la Iglesia. Estando fuera del tiempo, la verdad de la Iglesia puede expresarse en multitud de lenguas y animar una pluralidad de instituciones temporales que se suceden en el tiempo y se extienden en el espacio. Por esto, incluso si ese pueblo cristiano cambia de rostro en el curso de los siglos, porque habita sucesivamente ciudades temporales diversas, sigue siendo único en el tiempo y en el espacio. Porque vive de la vida una e inmutable de la Iglesia.

Esta parte de la Ciudad de Dios, viajera en el tiempo, es también el germen de la ciudad temporal que quiere nacer y cuya Idea es la Ciudad Celeste. Fuera del pueblo cristiano y en cierta manera sobre su límite, pero en la zona de resplandor e influencia, se encuentra la sociedad temporal que no ha renacido aún del Verbo y del Espíritu, y a la que, sin embargo, la simple presencia de la Iglesia solicita y persuade lentamente para que se reforme a su ima-

gen. Así nace, alrededor de la Iglesia, una especie de civilización difusa y observable en el transcurso de la historia y que constituye, si cabe decirlo, el catecumenado de la civilización pagana para el título de civilización cristiana. También por lo que tiene ya de cristiana, incluso aunque se niegue o lo ignore, es la esperanza y la preparación de una sociedad temporal que, para unir a todos los hombres, debe apelar a un principio que trasciende al hombre. No hay otro más que Dios, conocido por la fe. El cristiano cree en la Ciudad de Dios y la esperanza misma que tiene es una certeza; el hombre tiene derecho a esperar la Ciudad humana, pero su esperanza no es una certeza. La única cosa que puede hacer el historiador para ayudarle es poner ante sus ojos, con el verdadero objeto de su esperanza, la causa de sus repetidos fracasos para hacerla una realidad, y los medios a su disposición para triunfar. Lo que no puede el historiador es hacer que los hombres quieran lo que tendrían que querer necesariamente para conseguir el fin que desean. Ni siquiera se puede saber si lo querrán alguna vez. A juzgar por el pasado, como es naturalmente su tendencia, el historiador conservaría más bien algunas inquietudes, pero, cualquiera que deba ser el porvenir temporal del hombre, hay por lo menos una cosa segura. Si es posible la unidad temporal de la tierra, no bastará que los hombres la deseen con ardor para que llegue al fin su ciudad, con la paz terrestre que de ella esperan. El nacimiento no es necesario y no se realizará de todas formas, tarde o temprano, hagan o dejen de

hacer lo que quieran. Si debe llegar, será su obra. Mañana, dentro de un siglo, de diez siglos dirán todavía posiblemente que el medio que se les propone es inaceptable pero, entonces como hoy, eso no será para ellos más que otra manera de decir que no quieren verdaderamente el fin. Pues el fin es el que manda. La ciudad de los hombres no puede alzarse a la sombra de la cruz, sino como el suburbio de la Ciudad de Dios.

INDICE